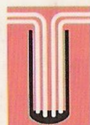
Teoría de la acción comunicativa, I

Racionalidad de la acción y racionalización social

Jürgen Habermas



TAURUS

FE DE ERRATAS

Por error, en la edición de 1992
y en la presente edición de
Teoría de la acción comunicativa (I y II)
se omitió que la versión castellana
es de Manuel Jiménez Redondo.

Teoría de la acción comunicativa, I

Humanidades/Filosofía

Del mismo autor en TAURUS:

- *Conocimiento e interés.*
- *Discurso filosófico de la modernidad.*
- *Pensamiento postmetafísico.*
- *Perfiles filosófico-políticos.*
- *La reconstrucción del materialismo histórico.*
- *Teoría de la acción comunicativa,* II. Crítica de la razón funcionalista.

Jürgen Habermas

Teoría de la acción comunicativa, I

Racionalidad de la acción y racionalización social



Taurus Humanidades

Título original: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.*

3.ª y 4.ª revisadas, 1985, 1987

Torrelaguna, 60. 28043 Madrid
Teléfono (91) 744 90 60
Telefax (91) 744 92 24

• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S. A.
Beazley 3860. 1437 Buenos Aires
• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S. A. de C. V.
Avda. Universidad, 767, Col. del Valle,
México, D.F. C. P. 03100
• Ediciones Santillana, S. A.
Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.
Calle 80. n.º 10-23
Teléfono 63 51 200
Santafé de Bogotá, Colombia

Diseño de cubierta: TAU Diseño
Fotografía: © Issaque Foujita. Photonica
ISBN: 84-306-0339-5 (Tomo I)
ISBN: 84-306-0341-7 (obra completa)
Dep. Legal: M-47.957-1998
Printed in Spain - Impreso en España

A UTE HABERMAS-WESSELHOEFT

PREFACIO

En el prólogo a *Zur Logik der Sozialwissenschaften* puse en perspectiva hace ya algo más de un decenio una teoría de la acción comunicativa. Mientras tanto, el interés metodológico por una fundamentación de las ciencias sociales en una teoría del lenguaje se ha visto sustituido por un interés sustancial. La teoría de la acción comunicativa no es una metateoría, sino el principio de una teoría de la sociedad que se esfuerza por dar razón de los cánones críticos de que hace uso. Entiendo el análisis de las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento no como una continuación de la teoría del conocimiento con otros medios. En este aspecto, la teoría de la acción que Parsons desarrolló en 1957 en su *The Structure of Social Action,* con la conexión que establece entre reconstrucciones de la historia de la teoría sociológica y análisis conceptual, constituyó ciertamente un modelo; pero al mismo tiempo, la orientación metodológica de esa obra me indujo a error. La elaboración de, y la respuesta a, cuestiones sustanciales, forman —en eso tiene razón Hegel— un todo indisoluble.

La esperanza que abrigué inicialmente de que me bastaría con reelaborar las Christian Gauss Lectures dadas en la Universidad de Princeton en 1971 y que publicaré en otro contexto *, resultó fallida. Cuanto más me internaba en la teoría de la acción, en la teoría del significado, en la teoría de los

* Cfr. J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzunzen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* Francfort, 1984, 11-127. *[N. del T.].*

actos de habla y en otros ámbitos parecidos de la filosofía analítica, tanto más me perdía en detalles y se me escapaba el sentido global de la empresa. Cuanto más trataba de ajustarme a las pretensiones explicativas del filósofo, tanto más me alejaba del interés del sociólogo, que hubo de acabar preguntándose a qué venían a la postre aquellos análisis conceptuales. Me resultaba difícil encontrar el nivel de exposición adecuado para aquello que quería decir. Ahora bien, los problemas de exposición, como muy bien sabían Hegel y Marx [1], no son externos a los problemas de contenido. En esta situación, me resultó importante el consejo de Thomas A. McCarthy, que me animó a comenzar de nuevo. El libro que ahora presento lo he escrito durante los últimos cuatro años, con la única interrupción del semestre que estuve en América como profesor invitado. La categoría de acción comunicativa la desarrollo en el Interludio Primero. Permite acceder a tres complejos temáticos que se ensamblan entre sí: se trata en primer lugar de un concepto de racionalidad comunicativa, que he desarrollado con el suficiente escepticismo, pero que es capaz de hacer frente a las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón; en segundo lugar, de un concepto de sociedad articulado en dos niveles, que asocia los paradigmas de mundo de la vida y sistema, y no sólo de forma retórica. Y finalmente, de una teoría de la modernidad que explica el tipo de patologías sociales que hoy se tornan cada vez más visibles, mediante la hipótesis de que los ámbitos de acción comunicativamente estructurados quedan sometidos a los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente que se han vuelto autónomos. Es decir, que la teoría de la acción comunicativa nos permite una categorización del plexo de la vida social, con la que se puede dar razón de las paradojas de la modernidad.

En la Introducción justifico la tesis de que la problemática de la racionalidad no le viene impuesta a la sociología desde fuera. A toda sociología que no abandone la pretensión de ser una teoría de la sociedad se le plantea a tres niveles distintos el problema del empleo de un concepto de racionalidad (que naturalmente será siempre un concepto cargado de contenido normativo). No puede eludir ni la cuestión metateórica de las implicaciones que tienen en lo concerniente a la racionalidad los conceptos de acción por los que se guía, ni la cuestión metodo-

---

1 M. Theunissen, *Sein und Schein*, Francfort, 1978.

lógica de las implicaciones que tiene en lo tocante a la racionalidad el acceso, en términos de comprensión, a su ámbito objetual, ni, finalmente, la cuestión a la vez teórica y empírica de en qué sentido la modernización de las sociedades puede ser descrita como racionalización.

La apropiación sistemática de la historia de la teoría sociológica me ha ayudado a encontrar el nivel de integración en que hoy puede hacerse un fecundo uso científico de las intenciones filosóficas desarrolladas de Kant a Marx. Trato a Weber, a Mead, a Durkheim y a Parsons como clásicos, es decir, como teóricos de la sociedad que todavía tienen algo que decirnos. Los excursos esparcidos en los capítulos dedicados a esos autores, lo mismo que la introducción y los dos Interludios, están dedicados a cuestiones sistemáticas. Las Consideraciones Finales recogen después los resultados de los capítulos sistemáticos y de los dedicados a historia de la teoría sociológica. En esas Consideraciones Finales trato, por un lado, de hacer plausible la interpretación que propongo de la modernidad, analizando las tendencias a la juridización, y, por otro, de precisar las tareas que hoy se plantean a una teoría crítica de la sociedad.

Una investigación de este tipo, que hace uso sin sonrojarse del concepto de razón comunicativa, se expone a la sospecha de haber caído en la trampa de un planteamiento fundamentalista. Pero las supuestas semejanzas entre un planteamiento efectuado en términos de una pragmática formal y la filosofía trascendental clásica, conducen a una pista falsa. A los lectores que abriguen esa desconfianza les recomiendo que empiecen por la sección con que cierro este libro [2]. No podríamos asegurarnos de la estructura racional interna de la acción orientada al entendimiento si no tuviéramos ya ante nosotros, aunque sea de modo fragmentario y distorsionado, la forma existente de una razón remitida a quedar encarnada simbólicamente y situada históricamente [3].

En lo que se refiere a la actualidad, el motivo de esta obra salta a la vista. Desde fines de los años sesenta, las sociedades occidentales se aproximan a un estado en que la herencia del racionalismo occidental ya no resulta incuestionable. La estabili-

---

2 Cfr. tomo II, pp. 562 ss.

3 Acerca de la relación entre verdad e historia, cfr. C. CASTORIADIS, *Les Carrefours du Labirynthe*, París, 1978.

zación de la situación interna, conseguida (de forma quizá particularmente impresionante en Alemania) sobre la base del compromiso que el Estado social representa, se está cobrando crecientes costes culturales y psicosociales; también se ha tomado mayor conciencia de la labilidad, obviada pasajeramente, pero nunca realmente dominada, de las relaciones entre las superpotencias. Lo que está aquí en juego, y de ahí la importancia del análisis teórico de estos fenómenos, es la sustancia de las tradiciones e ideas occidentales.

Los neoconservadores quieren atenerse a cualquier precio al modelo de la modernización económica y social capitalista. Siguen concediendo prioridad al crecimiento económico, protegido por el compromiso del Estado social, aunque también más estrangulado cada día que pasa. Contra las consecuencias socialmente desintegradoras de este crecimiento, buscan refugio en las tradiciones ya sin savia, pero retóricamente evocadas, de una cultura chata y de sala de estar. No se ve por qué habría de esperarse un nuevo impulso desviando de nuevo hacia el mercado aquellos problemas que durante el siglo XIX, por muy buenas razones, se vieron desplazados del mercado al Estado, y reacentuando así el ir y venir de los problemas entre los medios dinero y poder. Pero aún menos plausible resulta la tentativa de renovar, tras una conciencia ilustrada por el historicismo, los amortiguadores tradicionales ya consumidos por la modernización capitalista. A esta apologética neoconservadora se le enfrenta una crítica al crecimiento, extremada en términos antimodernistas, que elige como blanco de sus invectivas la supercomplejidad de los sistemas de acción económico y administrativo y la autonomía adquirida por la carrera de armamentos. Las experiencias derivadas de la colonización del mundo de la vida, que la otra parte pretende absorber y amortiguar en términos tradicionalistas, conducen en ésta a una oposición radical. Pero cuando esa oposición llega a transformarse en la exigencia de una desdiferenciación a cualquier precio, de nuevo se está perdiendo de vista una distinción importante. La limitación del crecimiento de la complejidad monetario-administrativa no puede significar en modo alguno el abandono de las formas modernas de vida. La diferenciación estructural de los mundos de la vida encarna un potencial de racionalidad que de ninguna manera puede ser reducido a la categoría de incremento de la complejidad sistemática.

Pero esta observación sólo concierne al trasfondo motivacional [4], no al tema propiamente dicho. He escrito este libro para aquellos que estén interesados en cuestiones de fundamentos de la teoría de la sociedad. Las citas de las publicaciones en lengua inglesa de las que no hay traducción se reproducen en lengua original *. De la traducción de las citas en francés ** se ha encargado Max Looser, al que estoy muy agradecido.

He de dar las gracias ante todo a Inge Pethran, que se encargó de mecanografiar las distintas versiones del manuscrito y de confeccionar el índice bibliográfico; esto no ha sido sino un eslabón más en la cadena de una estrecha colaboración que dura ya diez años y sin la que en muchas ocasiones no hubiera sabido qué hacer. Doy también las gracias a Ursula Hering, que colaboró en la confección de la bibliografía, así como a Friedhelm Herborth de la editorial Suhrkamp.

El libro se basa, entre otras cosas, en cursos que he dado en la Universidad de Francfort, en la Universidad de Pensilvania, Filadelfia, y en la Universidad de California, Berkeley. He de dar las gracias por sus incitantes discusiones tanto a mis alumnos como a mis colegas de esas universidades, sobre todo a Karl-Otto Apel, Dick Bernstein y John Searle.

Mi exposición, al menos así lo espero, presenta unos rasgos discursivos que son reflejo del ambiente de discusión de nuestro ámbito de trabajo en el Instituto de Starnberg. En los coloquios de los jueves, en que participaron Manfred Auwärter, Wolfgang Bonss, Rainer Döbert, Klaus Eder, Günter Frankenberg, Edit Kirsch, Sigfried Meuschel, Max Miller, Gertrud Nunner-Winkler, Ulrich Rödel y Ernst Tugendhat, se discutieron diversas partes del manuscrito de forma muy provechosa para mí. A Ernst Tugendhat le debo, además, toda una plétora de anotaciones y precisiones. También me han resultado instructivas las discusiones mantenidas con colegas que —como Johann Paul Arnasson, Sheila Benhabib, Mark Gould y Thomas McCarthy— han pasado

---

[4] Cfr. mi conversación con A. Honneth, E. Knödler y A. Widmann, en *Ästhetik und Kommunikation,* 45, 1981 [recogida en J. HABERMAS, *Die neue Unübersichtlichkeit,* Francfort, 1985. *[N. del T.]*

* Traduzco también al castellano las citas que en el original aparecen en lengua inglesa; las citas de los autores de lengua inglesa que en el original aparecen en alemán, las he traducido de los correspondientes originales. *[N. del T.]*.

** Traduzco de los originales que se citan a pie de página. *[N. del T.]*.

largas temporadas en el Instituto o que —como Aaron Cicourel, Helmut Dubiel, Claus Offe, Ulrich Oevermann, Charles Taylor, Lawrence Kohlberg y Albrecht Wellmer— han visitado regularmente el Instituto.

J. H.

Instituto Max Planck de Ciencias Sociales,
Starnberg, agosto de 1981.

I. INTRODUCCIÓN

ACCESOS A LA PROBLEMÁTICA DE LA RACIONALIDAD

La racionalidad de las opiniones y de las acciones es un tema que tradicionalmente se ha venido tratando en filosofía. Puede incluso decirse que el pensamiento filosófico nace de la reflexivización de la razón encarnada en el conocimiento, en el habla y en las acciones. El tema fundamental de la filosofía es la razón [1]. La filosofía se viene esforzando desde sus orígenes por explicar el mundo en su conjunto, la unidad en la diversidad de los fenómenos, con principios que hay que buscar en la razón y no en la comunicación con una divinidad situada allende el mundo y, en rigor, ni siquiera remontándose al fundamento de un cosmos que comprende naturaleza y sociedad. El pensamiento griego no busca ni una teología ni una cosmología ética en el sentido de las grandes religiones universales, sino una ontología. Si las doctrinas filosóficas tienen algo en común, es su intención de pensar el ser o la unidad del mundo por vía de una explicitación de las experiencias que hace la razón en el trato consigo misma.

Al hablar así, me estoy sirviendo del lenguaje de la filosofía moderna. Ahora bien, la tradición filosófica, en la medida en que sugiere la posibilidad de una imagen filosófica del mundo,

---

[1] B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Heidelberg, 1946; H. G. GADAMER, «Platon und die Vorsokratiker», *Kleine Schriften* III, Tubinga, 1972, 14 ss.; del mismo autor, «Mythos und Vernunft», en *Kleine Schriften* IV, Tubinga, 1977, 48 ss.; W. SCHADEWALDT, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Francfort, 1978.

se ha vuelto cuestionable [2]. La filosofía ya no puede referirse hoy al conjunto del mundo, de la naturaleza, de la historia y de la sociedad, en el sentido de un saber totalizante. Los sucedáneos teóricos de las imágenes del mundo han quedado devaluados no solamente por el progreso fáctico de las ciencias empíricas, sino también, y más aún, por la conciencia reflexiva que ha acompañado a ese progreso. Con esa conciencia, el pensamiento filosófico retrocede autocríticamente por detrás de sí mismo; con la cuestión de qué es lo que puede proporcionar con sus competencias reflexivas *en el marco* de las convenciones científicas, se transforma en metafilosofía [3]. Con ello, el tema se transforma, y, sin embargo, sigue siendo el mismo. Siempre que en la filosofía actual se ha consolidado una argumentación coherente en torno a los núcleos temáticos de más solidez, ya sea en Lógica o en teoría de la ciencia, en teoría del lenguaje o del significado, en Etica o en teoría de la acción, o incluso en Estética, el interés se centra en las condiciones formales de la racionalidad del conocimiento, del entendimiento lingüístico y de la acción, ya sea en la vida cotidiana o en el plano de las experiencias organizadas metódicamente o de los discursos organizados sistemáticamente. La teoría de la argumentación cobra aquí una significación especial, puesto que es a ella a quien compete la tarea de reconstruir las presuposiciones y condiciones pragmático-formales del comportamiento explícitamente racional.

Si este diagnóstico no apunta en una dirección equivocada; si es verdad que la filosofía en sus corrientes postmetafísicas, posthegelianas, parece afluir al punto de convergencia de una *teoría de la racionalidad,* ¿cómo puede entonces la Sociología tener competencias en lo tocante a la problemática de la racionalidad?

El caso es que el pensamiento, al abandonar su referencia a la totalidad, pierde también su autarquía. Pues el objetivo que ahora ese pensamiento se propone de un análisis formal de las condiciones de racionalidad no permite abrigar ni esperanzas ontológicas de conseguir teorías substantivas de la naturaleza, la historia, la sociedad, etc., ni tampoco las esperanzas que abrigó la filosofía transcendental de una reconstrucción apriórica de la

---

[2] J. HABERMAS, «Para qué seguir con la filosofía», en *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid 1985, 15 ss.

[3] R. RORTY (ed.), *The Linguistic Turn,* Chicago, 1964; del mismo autor, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Nueva York, 1979.

dotación transcendental de un sujeto genérico, no empírico, de una conciencia en general.

Todos los intentos de fundamentación última en que perviven las intenciones de la Filosofía Primera han fracasado [4]. En esta situación se pone en marcha una nueva constelación en las relaciones entre filosofía y ciencia. Como demuestra la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia, la explicación formal de las condiciones de racionalidad y los análisis empíricos de la materialización y evolución histórica de las estructuras de racionalidad, se entrelazan entre sí de forma peculiar. Las teorías acerca de las ciencias experimentales modernas, ya se planteen en la línea del positivismo lógico, del racionalismo crítico o del constructivismo metódico, presentan una pretensión normativa y a la vez universalista, que ya no puede venir respaldada por supuestos fundamentalistas de tipo ontológico o de tipo transcendental. Tal pretensión sólo puede contrastarse con la evidencia de contraejemplos, y, en última instancia, el único respaldo con que pueden contar es que la teoría reconstructiva resulte capaz de destacar aspectos internos de la historia de la ciencia y de explicar sistemáticamente, en colaboración con análisis de tipo empírico, la historia efectiva de la ciencia, narrativamente documentada, en el contexto de las evoluciones sociales [5]. Y lo dicho de una forma de racionalidad cognitiva tan compleja como es la ciencia moderna, puede aplicarse también a otras figuras del espíritu objetivo, es decir, a las materializaciones de la racionalidad cognitivo-instrumental, de la práctico-moral, e incluso quizá también de la práctico-estética.

Ciertamente que los estudios de orientación empírica de este tipo tienen que estar planteados en sus categorías básicas de tal

---

[4] En relación con la crítica a la idea de filosofía primera, cfr. Th. W. ADORNO, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, en *Gesammelte Schriften*, V, Francfort, 1971; en contra de la posición sustentada por Adorno, K. O. APEL, «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», en B. KANITSCHNEIDER (ed.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 1976, 55 ss.

[5] Cfr. la discusión en torno a Th. S. KUHN, *The Structure of Scientifics Revolutions*, Chicago, 1970², sobre todo I. LAKATOS, A. MUSGRAVE, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970; W. DIEDERICH (ed.), *Beiträge zur diachronischen Wissenschatstheorien*, Francfort, 1974; R. BUBNER, «Dialektische Elemente einer Forschungeslogik», en ID., *Dialektik und Wissenchaft*, Francfort, 1973, 129 ss.; Th. S. KUHN, *The Essential Tension*, Chicago, 1977.

forma que puedan conectar con las reconstrucciones racionales de nexos de sentido y de soluciones de problemas [6]. La psicología evolutiva cognitiva ofrece un buen ejemplo de ello. En la tradición de Piaget, por poner un caso, la evolución cognitiva en sentido estricto, así como la cognitivo-social y la moral, quedan conceptuadas como una secuencia internamente reconstruible de etapas de la adquisición de una determinada competencia [7]. Cuando, por el contrario, como ocurre en la teoría del comportamiento, las pretensiones de validez, que es donde las soluciones de problemas, las orientaciones racionales de acción, los niveles de aprendizaje, etc., tienen su piedra de toque, son redefinidos en términos empiristas quedando así eliminados por definición, los procesos de materialización de las estructuras de racionalidad ya no pueden ser interpretados en sentido estricto como procesos de aprendizaje, sino en todo caso como un aumento de las capacidades adaptativas.

Pues bien, dentro de las ciencias sociales es la Sociología la que mejor conecta en sus conceptos básicos con la problemática de la racionalidad. Como demuestra la comparación con otras disciplinas, las razones de ello se relacionan unas con la historia de la sociología, mientras que otras son razones sistemáticas. Consideremos en primer lugar la *Ciencia Política.* Esta tuvo que emanciparse del derecho natural racional. El derecho natural moderno partía todavía de la doctrina viejo-europea que veía en la sociedad una comunidad políticamente constituida e integrada por medio de normas jurídicas. Las nuevas categorías del derecho formal burgués ofrecían ciertamente la posibilidad de proceder reconstructivamente y de presentar el orden jurídico-político, desde un punto de vista normativo, como un mecanismo racional [8]. Pero de todo ello hubo de desembarazarse radicalmente la nueva ciencia política para poder afirmar su orientación empírica. Esta se ocupa de la política como subsistema social y se

---

[6] U. OEVERMANN, «Programmatische Uberlegungen zu einer Theorie der Bildungsprozesse und einer Strategie der Sozialisationsforschung», en K. HURRELMANN, *Sozialisation und Lebenslauf,* Heidelberg, 1976, 34 ss.

[7] R. DÖBERT, J. HABERMAS, G. NUNNER-WINCKLER (ed.), *Entwicklung des Ichs,* Colonia, 1977.

[8] W. HENNIS, *Politik und praktische Philosophie,* Neuwied, 1963; H. MEIER, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre,* Neuwied, 1976; J. HABERMAS, «Die Klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie», en HABERMAS, *Theorie und Praxis,* Francfort, 1971, 48 ss.

descarga de la tarea de concebir la sociedad en su conjunto. En contraposición con el normativismo, excluye de la consideración científica las cuestiones práctico-morales referentes a la legitimidad o las trata como cuestiones empíricas relativas a una *fe* en la legitimidad que hay que abordar en cada sazón en términos descriptivos. Con ello rompe el puente con la problemática de la racionalidad.

Algo distinto es lo que ocurre con la *Economía Política,* que en el siglo XVIII entra en competencia con el derecho natural racional al poner de relieve la legalidad propia de un sistema de acción, el económico, integrado no primariamente por medio de normas, sino a través de funciones [9]. *Como* Economía Política, la ciencia económica mantiene inicialmente todavía, en términos de teoría de la crisis, una relación con la sociedad global. Estaba interesada en la cuestión de cómo repercute la dinámica del sistema económico en los órdenes que integran normativamente la sociedad. Pero con todo ello acaba rompiendo la Economía al convertirse en una ciencia especializada. La ciencia económica se ocupa hoy de la economía como un subsistema de la sociedad y prescinde de las cuestiones de legitimidad. Desde esa perspectiva parcial puede reducir los problemas de racionalidad a consideraciones de equilibrio económico y a cuestiones de elección racional.

La *Sociología,* por el contrario, surge como una disciplina que se hace cargo de los problemas que la Política y la Economía iban dejando de lado a medida que se convertían en ciencias especializadas [10]. Su tema son las transformaciones de la integración social provocadas en el armazón de las sociedades viejo-europeas por el nacimiento del sistema de los Estados modernos y por la diferenciación de un sistema económico que se autorregula por medio del mercado. La Sociología se convierte *par excellence* en una ciencia de la crisis, que se ocupa ante todo de los aspectos anómicos de la disolución de los sistemas sociales tradicionales y de la formación de los modernos [11]. Con todo,

[9] F. JONAS, «Was heisst ökonomische Theorie? Vorklassisches und klassisches Denken», en *Schmollers Jahrbuch,* 78, 1958; H. NEUENDORFF, *Der Begriff des Interesses,* Francfort, 1973.

[10] F. JONAS, *Geschichte der Soziologie,* I-IV, Reinbek, 1968-1969; R. W. FRIEDRICHS, *A Sociology of Sociology,* Nueva York, 1970; T. BOTTOMORE, R. NISBET, *A History of Sociological Analysis,* Nueva York, 1978.

[11] J. HABERMAS, «Kritische und konservative Aufgabe der Soziologie», en HABERMAS (1971), 290 ss.

también bajo estas condiciones iniciales hubiera podido la Sociología limitarse a un determinado subsistema social. Pues desde un punto de vista histórico son la sociología de la religión y la sociología del derecho las que constituyen el núcleo de esta nueva ciencia.

Si con fines ilustrativos, es decir, sin entrar por de pronto en más discusión, utilizamos el esquema funcional propuesto por Parsons. saltan a la vista las correspondencias entre las distintas *ciencias sociales* y los *subsistemas sociales*:

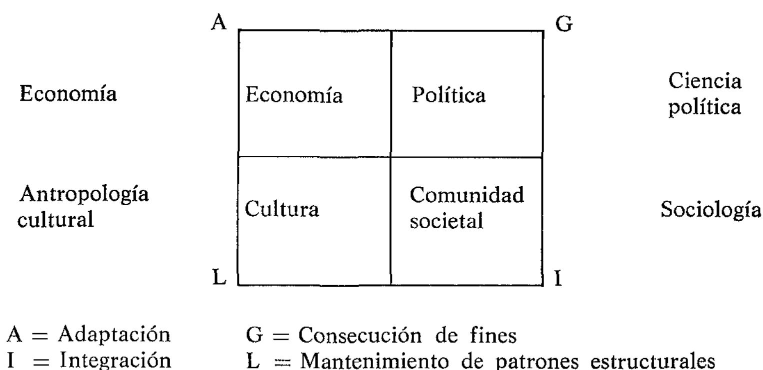


Fig. 1

Naturalmente que no han faltado intentos de convertir también la Sociología en una ciencia especializada en la integración social. Pero no es casualidad, sino más bien un síntoma, el que los grandes teóricos de la sociedad de los que voy a ocuparme provengan de la Sociología. La Sociología ha sido la única ciencia social que ha mantenido su relación con los problemas de la sociedad global. Ha sido siempre *también* teoría de la sociedad, y a diferencia de las otras ciencias sociales, no ha podido deshacerse de los problemas de la racionalización, redefinirlos o reducirlos a un formato más pequeño. Las razones de ello son a mi entender principalmente dos: la primera concierne lo mismo a la *Antropología Cultural* que a la *Sociología.*

La correspondencia entre funciones básicas y subsistemas sociales tiende a ocultar el hecho de que en los ámbitos que son de importancia bajo los aspectos de reproducción cultural, integra-

ción social y socialización, las interacciones no están tan especializadas como en los ámbitos de acción que representan la economía y la política. Tanto la Sociología como la Antropología Cultural se ven confrontadas con el espectro completo de los fenómenos de la acción social y no con tipos de acción relativamente bien delimitados que puedan interpretarse como variantes de la acción «racional con arreglo a fines», relativas a los problemas de maximización del lucro o de la adquisición y utilización del poder político. Esas dos disciplinas se ocupan de la práctica cotidiana en los contextos del mundo de la vida y tienen, por tanto, que tomar en consideración *todas* las formas de orientación simbólica de la acción. A ellas ya no les resulta tan simple marginar los problemas de fundamentos que la teoría de la acción y la interpretación comprensiva plantean. Y al enfrentarse a esos problemas tropiezan con estructuras del mundo de la vida que subyacen a los otros subsistemas especificados funcionalmente con más exactitud y en cierto modo más netamente diferenciados. Más tarde nos ocuparemos en detalle de cómo se relacionan las categorías paradigmáticas «mundo de la vida» y «sistema» [12]. Aquí sólo quiero subrayar que el estudio de la «comunidad societal» y de la cultura no puede desconectarse tan fácilmente de los problemas de fundamentos de las ciencias sociales como en el estudio del subsistema económico o del subsistema político. Esto explica la tenaz conexión de Sociología y teoría de la sociedad.

Ahora bien, el que sea la Sociología y no la Antropología Cultural la que muestre una particular propensión a abordar el problema de la racionalidad sólo puede entenderse teniendo en cuenta otra circunstancia. La Sociología surge como ciencia de la sociedad burguesa; a ella compete la tarea de explicar el decurso y las formas de manifestación anómicas de la modernización capitalista en las sociedades preburguesas [13]. Esta problemática resultante de la situación histórica objetiva constituye también el punto de referencia bajo el que la sociología aborda sus problemas de fundamentos. En el plano metateórico elige categorías tendentes a aprehender el incremento de racionalidad de

---

[12] Cfr., más abajo, capítulo VI, vol. 2, pp. 161 ss.

[13] Neuendorff, artículo «Soziologie», en *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart, 1975², 2424 ss.

los mundos de la vida modernos. Los clásicos de la sociología, casi sin excepción, tratan todos de plantear su teoría de la acción en términos tales que sus categorías capten el tránsito desde la «comunidad» a la «sociedad»[14]. Y en el *plano metodológico* se aborda de modo correspondiente el problema del acceso en términos de comprensión al ámbito objetual que representan los objetos simbólicos; la comprensión de las orientaciones racionales de acción se convierte en punto de referencia para la comprensión de todas las orientaciones de acción.

Esta conexión entre *a*) la cuestión *metateórica* de un marco de teoría de la acción concebido con vistas a los aspectos de la acción que son susceptibles de racionalización, *b*) la cuestión *metodológica* de una teoría de la comprensión que esclarezca las relaciones internas entre significado y validez (entre la explicación del significado de una expresión simbólica y la toma de postura frente a las pretensiones de validez que lleva implícitas), queda, finalmente, *c*) puesta en relación con la cuestión *empírica* de si, y en qué sentido, la modernización de una sociedad puede ser descrita bajo el punto de vista de una racionalización cultural y social. Tales nexos resultan particularmente claros en la obra de Max Weber. Su jerarquía de conceptos de acción está de tal modo planteada con vistas al tipo que representa la acción racional con arreglo a fines, que todas las demás acciones pueden ser clasificadas como desviaciones específicas respecto a ese tipo. El método de la comprensión lo analiza de tal forma, que los casos complejos puedan quedar referidos al caso límite de la acción racional con arreglo a fines: la comprensión de la acción subjetivamente orientada al éxito exige a la vez que se la evalúe objetivamente (conforme a criterios con que decidir sobre su corrección). Finalmente salta a la vista la relación que guardan estas decisiones categoriales y metodológicas con la cuestión central de Weber de cómo explicar el racionalismo occidental.

Mas podría ser que esa conexión fuera contingente, que no fuera más que un signo de que a Max Weber le preocupaba precisamente esa cuestión y de que ese interés, más bien marginal desde un punto de vista teórico, acabara repercutiendo sobre los

---

14 Sobre estas «parejas de conceptos» en la sociología anterior, cfr. J. Habermas, *Ciencia y Técnica como «ideología»*, Madrid, 1984, 66 ss.; C. W. Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford, 1959.

fundamentos de su construcción teórica. Pues basta con desligar los procesos de modernización del concepto de racionalización y situarlos bajo *otro* punto de vista para que, por un lado, los fundamentos de teoría de la acción queden exentos de connotaciones de la racionalidad de la acción, y, por otro, la metodología de la comprensión se vea libre de ese problemático entrelazamiento de cuestiones de significado con cuestiones de validez. Frente a estas dudas voy a defender la tesis de que son razones sistemáticas las que llevan a Weber a tratar la cuestión del racionalismo occidental (una cuestión, sin duda, *accidental* desde un punto de vista biográfico y en cualquier caso *accidental* desde la perspectiva de una psicología de la investigación), la cuestión del significado de la modernidad y de las causas y consecuencias colaterales de la modernización capitalista de las sociedades que se inicia en Europa, bajo los puntos de vista de la acción racional, del comportamiento racional en la vida y de la racionalización de las imágenes del mundo. Voy a sostener la tesis de que el nexo, que su obra nos ofrece, entre precisamente esas tres temáticas de la racionalidad viene *impuesto* por razones *sistemáticas.* Con lo que quiero decir que a toda Sociología con pretensiones de teoría de la sociedad, con tal de que proceda con la radicalidad suficiente, se le plantea el problema de la racionalidad simultáneamente en el plano *metateórico,* en el plano *metodológico* y en el plano *empírico.*

Voy a comenzar con una discusión provisional del concepto de racionalidad [1], situando ese concepto en la perspectiva evolutiva del nacimiento de la comprensión moderna del mundo [2]. Tras desarrollar esas cuestiones preliminares, trataré de mostrar la conexión interna que existe entre la teoría de la racionalidad y la teoría de la sociedad; y ello tanto en el plano metateórico, mostrando las implicaciones que en punto a la racionalidad tienen los conceptos de acción que son hoy corrientes en Sociología [3], como en el plano metodológico, mostrando que tales implicaciones resultan del acceso en términos de comprensión al ámbito objetual de la sociología [4]. El propósito de este bosquejo argumentativo es mostrar que necesitamos de una teoría de la acción comunicativa si queremos abordar hoy de forma adecuada la problemática de la racionalización social, en buena parte marginada después de Weber de la discusión sociológica especializada.

1. «Racionalidad»: una determinación preliminar del concepto

Siempre que hacemos uso de la expresión «racional» suponemos una estrecha relación entre racionalidad y saber. Nuestro saber tiene una estructura proposicional: las opiniones pueden exponerse explícitamente en forma de enunciados. Voy a presuponer este concepto de saber sin más aclaraciones, pues la racionalidad tiene menos que ver con el conocimiento o con la adquisición de conocimiento que con la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento. En las emisiones o manifestaciones lingüísticas se expresa explícitamente un saber, en las acciones teleológicas se expresa una capacidad, un saber implícito. Pero también este *know how* puede en principio tomar la forma de un *know that*[15]. Si buscamos sujetos gramaticales que puedan completar la expresión predicativa «racional», se ofrecen en principio dos candidatos. Más o menos racionales pueden serlo las personas, que disponen de saber, y las manifestaciones simbólicas, las acciones lingüísticas o no lingüísticas, comunicativas o no comunicativas, que encarnan un saber. Podemos llamar racionales a los hombres y a las mujeres, a los niños y a los adultos, a los ministros y a los cobradores de autobús, pero no a los peces, a los sauces, a las montañas, a las calles o a las sillas. Podemos llamar irracionales a las disculpas, a los retrasos, a las intervenciones quirúrgicas, a las declaraciones de guerra, a las reparaciones, a los planes de construcción o las resoluciones tomadas en una reunión, pero no al mal tiempo, a un accidente, a un premio de lotería o a una enfermedad. Ahora bien, ¿qué significa que las personas se comporten racionalmente en una determinada situación?; ¿qué significa que sus emisiones o sus manifestaciones deban considerarse «racionales»?

El saber puede ser criticado por no fiable. La estrecha relación que existe entre saber y racionalidad permite sospechar que la racionalidad de una emisión o de una manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarnan. Consideremos dos casos paradigmáticos: una afirmación con que A manifiesta con in-

[15] G. Ryle, *The Concept of Mind*, Londres, 1949; sobre este tema, E. von Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Francfort, 1974, 97 ss.; D. Carr, «The Logic of Knowing and Ability», *Mind*, 88, 1979, 394 ss.

tención comunicativa una determinada opinión y una intervención teleológica en el mundo con la que *B* trata de lograr un determinado fin. Ambas encarnan un saber fiable, ambas son intentos que pueden resultar fallidos. Ambas manifestaciones, tanto la acción comunicativa como la acción teleológica, son susceptibles de crítica. Un oyente puede poner en tela de juicio que la afirmación hecha por A sea *verdadera*; un observador puede poner en duda que la acción ejecutada por *B* vaya a tener *éxito*. La crítica se refiere en ambos casos a una pretensión que los sujetos agentes necesariamente han de vincular a sus manifestaciones, para que éstas puedan ser efectivamente lo que quieren ser, una afirmación o una acción teleológica. Esta necesidad es de naturaleza conceptual. Pues A no está haciendo ninguna afirmación si no presenta una pretensión de verdad en relación con el enunciado *p* afirmado, dando con ello a conocer su convicción de que en caso necesario ese enunciado puede *fundamentarse*. Y B no está realizando ninguna acción teleológica en absoluto, esto es, no pretende en realidad lograr con su acción fin alguno, si no considera que la acción planeada tiene alguna perspectiva de éxito, dando con ello a entender que si fuera preciso podría justificar la elección de fines que ha hecho en las circunstancias dadas.

Lo mismo que A pretende que su enunciado es verdadero, B pretende que su plan de acción tiene perspectivas de éxito o que las reglas de acción conforme a las que ejecuta ese plan son eficaces. Esta afirmación de eficacia comporta la pretensión de que, dadas las circunstancias, los medios elegidos son los adecuados para lograr el fin propuesto. La eficacia de una acción guarda una relación interna con la verdad de los pronósticos condicionados subyacentes al plan de acción o a la regla de acción. Y así como la *verdad* se refiere a la existencia de estados de cosas en el mundo, la *eficacia* se refiere a intervenciones en el mundo con ayuda de las cuales pueden producirse los estados de cosas deseados. Con su afirmación, A se refiere a algo que como cuestión de hecho *tiene lugar* en el mundo objetivo. Con su actividad teleológica, B se refiere a algo que *ha de tener lugar* en el mundo objetivo. Y al hacerlo así, ambos plantean con sus manifestaciones simbólicas *pretensiones* de validez que pueden ser criticadas o defendidas, esto es, que pueden *fundamentarse*. La racionalidad de sus emisiones o manifestaciones se mide por las reacciones internas que entre sí guardan el contenido semántico, las

condiciones de validez y las razones que en caso necesario pueden alegarse en favor de la validez de esas emisiones o manifestaciones, en favor de la verdad del enunciado o de la eficacia de la regla de acción.

Estas consideraciones tienen por objeto el reducir la racionalidad de una emisión o manifestación a su susceptibilidad de crítica o de fundamentación. Una manifestación cumple los presupuestos de la racionalidad si y sólo si encarna un saber falible guardando así una relación con el mundo objetivo, esto es, con los hechos, y resultando accesible a un enjuiciamiento objetivo. Y un enjuiciamiento sólo puede ser objetivo si se hace por la vía de una pretensión transubjetiva de validez que para cualquier observador o destinatario tenga el mismo significado que para el sujeto agente. La verdad o la eficacia son pretensiones de este tipo. De ahí que de las afirmaciones y de las acciones teleológicas pueda decirse que son tanto más racionales cuanto mejor puedan fundamentarse las pretensiones de verdad proposicional o de eficiencia vinculadas a ellas. Y de modo correspondiente utilizamos la expresión «racional» como predicado disposicional aplicable a las personas de las que cabe esperar, sobre todo en situaciones difíciles, tales manifestaciones.

Esta propuesta de reducir la racionalidad de una emisión o manifestación a su susceptibilidad de crítica adolece, empero, de dos debilidades. La caracterización es, por un lado, demasiado abstracta, pues deja sin explicitar aspectos importantes [1]. Pero, por otro lado, es demasiado estricta, pues el término «racional» no solamente se utiliza en conexión con emisiones o manifestaciones que puedan ser verdaderas o falsas, eficaces o ineficaces. La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa abarca un espectro más amplio. Remite a diversas formas de argumentación como a otras tantas posibilidades de proseguir la acción comunicativa con medios reflexivos [2]. Y como la idea de desempeño (*Einlösung*) discursivo * de las pretensiones de validez ocupa un puesto central en la teoría de la acción comuni-

---

* «*Einlösung* (desempeño, *veri-ficación*) significa que el proponente, bien sea apelando a experiencias e intuiciones, bien sea por argumentación y consecuencias de la acción, justifica que lo dicho es digno de ser reconocido y da lugar a un reconocimiento intersubjetivo de su validez», HABERMAS (1976 b), 178. Sobre la idea de desempeño *discursivo,* véase «Zur Lokig des Diskurses» en HABERMAS (1973 c), 238 ss. *[N. del T.].*

cativa, introduzco un largo excurso sobre teoría de la argumentación [3].

[1] Voy a limitarme, por lo pronto, a la versión cognitiva en sentido estricto del concepto de racionalidad, que está definido exclusivamente por referencia a la utilización de un saber descriptivo. Este concepto puede desarrollarse en dos direcciones distintas.

Si partimos de la utilización no comunicativa de un saber proposicional en acciones teleológicas, estamos tomando una predecisión en favor de ese concepto de *racionalidad cognitivo-instrumental* que a través del empirismo ha dejado una profunda impronta en la autocomprensión de la modernidad. Ese concepto tiene la connotación de una autoafirmación con éxito en el mundo objetivo posibilitada por la capacidad de manipular informadamente y de adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente. Si partimos, por el contrario, de la utilización comunicativa de saber proposicional en actos de habla, estamos tomando una predecisión en favor de un concepto de racionalidad más amplio que enlaza con la vieja idea de logos [16]. Este concepto de *racionalidad comunicativa* posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas [17].

Supongamos que la opinión *p* representa un contenido idéntico de saber del que disponen *A* y *B*. Supongamos ahora que A

[16] En relación con la historia de este concepto, cfr K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante vis Vico,* Bonn, 1963.

[17] En conexión con Wittgenstein, D. Pole, *Conditions of Rational Inquiry,* Londres, 1971; Id., «Te Concept of Reason», en R. F. Dearden, D. H. Hirst, R. S. Peters (eds.), *Reason,* II, Londres, 1972, 1 ss. Los aspectos bajo los que Pole clarifica el concepto de racionalidad son mayormente: «objectivity, publicity and interpersonality, truth, the unity of reason, the ideal of rational agreement». Sobre el concepto de racionalidad en Wittgenstein, cfr. sobre todo: St. Cavell, *Must we mean what we say?,* Cambridge, 1976 y del mismo autor, *The Claim of Reason,* Oxford, 1979.

toma parte (con otros interlocutores) en una comunicación y hace la afirmación *p*, mientras que *B* elige (como actor solitario) los medios que en virtud de la opinión *p* considera adecuados en una situación dada para conseguir un efecto deseado. A y B utilizan *diversamente* un *mismo* saber. La referencia a los hechos y la susceptibilidad de fundamentación de la manifestación posibilitan en el primer caso que los participantes en la comunicación puedan entenderse sobre algo que tiene lugar en el mundo. Para la racionalidad de la manifestación es esencial que el hablante plantee en relación con su enunciado *p* una pretensión de validez susceptible de crítica que pueda ser aceptada o rechazada por el oyente. En el segundo caso la referencia a los hechos y la susceptibilidad de fundamentación de la regla de acción hacen posible una intervención eficaz en el mundo. Para la racionalidad de la acción es esencial que el actor base su acción en un plan que implique la verdad de *p*, conforme al que poder realizar el fin deseado en las circunstancias dadas. A una afirmación sólo se la puede llamar racional si el hablante cumple las condiciones que son necesarias para la consecución del fin ilocucionario de entenderse sobre algo en el mundo al menos con otro participante en la comunicación; y a una acción teleológica sólo se la puede llamar racional si el actor cumple las condiciones que son necesarias para la realización de su designio de intervenir eficazmente en el mundo. Ambas tentativas pueden fracasar: es posible que no se alcance el consenso que se busca o que no se produzca el efecto deseado. Pero incluso en el tipo de estos fracasos, queda de manifiesto la racionalidad de la emisión o manifestación: tales fracasos pueden ser explicados [18].

[18] Naturalmente, las razones asumen roles pragmáticos distintos según que con su ayuda haya de clarificarse un disentimiento entre participantes en un diálogo o el fracaso de una intervención en el mundo. El hablante que hace una afirmación ha de contar con una reserva de buenas razones con las que en caso necesario poder convencer a sus oponentes de la verdad del enunciado y llegar así a un acuerdo motivado racionalmente. En cambio, para el éxito de una acción instrumental no es menester que el actor pueda también fundamentar la regla de acción que sigue. En el caso de acciones teleológicas las razones sirven para explicar el hecho de que la aplicación de la regla haya tenido (o hubiera podido tener) buen o mal suceso en las circunstancias dadas. Con otras palabras: existe una conexión interna entre la validez (eficacia) de una regla de acción técnica o estratégica y las explicaciones que pueden darse de su validez, pero el conocimiento de tal conexión no es condición subjetiva necesaria para una feliz aplicación de esa regla.

Por ambas líneas puede el análisis de la racionalidad partir de los conceptos de saber proposicional y de mundo objetivo; pero los casos indicados se distinguen por el *tipo de utilización* del saber proposicional. Bajo el primer aspecto es la *manipulación instrumental,* bajo el segundo es el *entendimiento comunicativo* lo que aparece como telos inmanente a la racionalidad. El análisis, según sea el aspecto en que se concentre, conduce en direcciones distintas.

Voy a glosar brevemente ambas posiciones. La primera posición, que por mor de la simplicidad voy a llamar «realista», parte del supuesto ontológico del mundo como suma de todo aquello que es el caso, para explicar sobre esa base las condiciones del comportamiento racional *A*). La segunda posición, que voy a llamar «fenomenológica», da a ese planteamiento un giro trascendental y se pregunta reflexivamente por la circunstancia de que aquellos que se comportan racionalmente tengan que presuponer un mundo objetivo *B*).

A) El realista tiene que limitarse a analizar las condiciones que un sujeto agente tiene que cumplir para poder proponerse fines y realizarlos. De acuerdo con este modelo, las acciones racionales tienen fundamentalmente el carácter de intervenciones efectuadas con vistas a la consecución de un propósito y controladas por su eficacia, en un mundo de estados de cosas existentes. Max Black enumera una serie de condiciones que tiene que cumplir una acción para poder reputarse más o menos racional (*reasonable*) y ser accesible a un enjuiciamiento crítico (*dianoetic appraisal*):

1. Sólo las acciones que caigan bajo el control actual o potencial del agente son susceptibles de un enjuiciamiento crítico...
2. Sólo las acciones dirigidas a la consecución de un determinado propósito pueden ser racionales o no racionales...
3. El enjuiciamiento crítico es relativo al agente y a su elección del fin...
4. Los juicios sobre razonabilidad o no razonabilidad sólo vienen al caso cuando se dispone de un conocimiento parcial sobre la accesibilidad y eficacia de los medios...
5. El enjuiciamiento crítico siempre puede respaldarse con razones [19].

---

[19] Max BLACK, «Reasonableness», en DEARDEN, HIRST, PETERS (1972).

Si se desarrolla el concepto de racionalidad utilizando como hilo conductor las acciones dirigidas a la consecución de un determinado fin, esto es, las acciones resolutorias de problemas [20], queda también claro, por lo demás, un uso derivativo del término racional, pues a veces hablamos de la racionalidad de un comportamiento inducido por estímulos, de la racionalidad del cambio de estado de un sistema. Tales reacciones pueden interpretarse como soluciones de problemas sin que el observador necesite poner a la base de la adecuación de la reacción observada una actividad teleológica ni atribuir ésta, a título de acción, a un sujeto capaz de decisión que hace uso de un saber proposicional.

Las reacciones comportamentales de un organismo movido por estímulos externos o internos, los cambios de estado que el entorno induce en un sistema autorregulado pueden entenderse como *cuasi-acciones*, es decir, como si en ellos se expresara la capacidad de acción de un sujeto [21]. Pero en estos casos sólo hablamos de racionalidad en un sentido traslaticio. Pues la susceptibilidad de fundamentación que hemos exigido para que una manifestación o emisión puedan considerarse racionales significa que el sujeto al que éstas se imputan ha de ser capaz de dar razones cuando lo exija el caso.

B) El fenomenólogo no se sirve sin más como hilo conductor de las acciones encaminadas a la consecución de un propósito o resolutorias de problemas. No parte simplemente del presupuesto ontológico de un mundo objetivo, sino que convierte este presupuesto en problema preguntándose por las condiciones bajo las que se constituye para los miembros de una comunidad de comunicación la unidad de un mundo objetivo. El mundo sólo cobra objetividad por el hecho de *ser reconocido y considerado* como uno y el mismo mundo *por* una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción. El concepto abstracto de mundo es condición necesaria para que los sujetos que actúan comunicativamente puedan entenderse entre sí sobre lo que sucede en el mundo o lo que hay que producir en el mundo. Con esta *práctica comunicativa* se aseguran a la vez del contexto común de sus

---

20 Cfr. el resumen que de esta cuestión hace W. STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Berlín/Heidelberg/Nueva York, 1969, I, 335 ss.

21 N. LUHMANN, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tubinga, 1968.

vidas, del *mundo de la vida* que intersubjetivamente comparten. Este viene delimitado por la totalidad de las interpretaciones que son presupuestas por los participantes como un saber de fondo. Para poder aclarar el concepto de racionalidad, el fenomenólogo tiene que estudiar, pues, las condiciones que han de cumplirse para que se pueda alcanzar comunicativamente un consenso. Tiene que analizar lo que Elvin Gouldner, refiriéndose a Alfred Schütz, llama *mundane reasoning.* «El que una comunidad se oriente a sí misma en el mundo como algo esencialmente constante, como algo que es conocido y cognoscible en común con los demás, provee a esa comunidad de razones de peso para hacerse preguntas de tipo peculiar, de las que es un representante prototípico la siguiente: ¿Pero cómo es posible que él lo vea y tú no?» [22].

Según este modelo, las manifestaciones racionales tienen el carácter de acciones plenas de sentido e inteligibles en su contexto, con las que el actor se refiere a algo en el mundo objetivo. Las condiciones de validez de las expresiones simbólicas remiten a un saber de fondo, compartido intersubjetivamente por la comunidad de comunicación Para este trasfondo de un mundo de la vida compartido, todo disenso representa un peculiar desafío: «La asunción de un mundo compartido por todos (mundo de la vida) no funciona para los *mundane reasoners* como una aserción descriptiva. No es falsable. Funciones más bien como una especificación no corregible de las relaciones que en principio se dan entre las experiencias que los perceptores tienen en común sobre lo que cuenta como un mismo mundo (mundo objetivo). Dicho en términos muy toscos, la anticipada unanimidad de la experiencia (o por lo menos, de los relatos de esas experiencias) presupone una comunidad con otros que se supone están observando el mismo mundo, que tienen una constitución física que los capacita para tener una verdadera experiencia, que tienen una motivación que los lleva a hablar sinceramente de su experiencia y que hablan de acuerdo con esquemas de expresión compartidos y reconocibles. Cuando se produce una disonancia, los *mundane reasoners* están dispuestos a poner en cuestión este o aquel rasgo. Para un *mundane reasoner* una disonancia constituye una razón suficiente para suponer que no se cumple una u otra de las condiciones que se suponía se cumplían cuando se

---

[22] M. POLLNER, «Mundane Reasoning», *Phil. Soc. Sci.*, 4, 1974, 40.

anticipaba la unanimidad. Una *mundane solution* puede encontrarse revisando, por ejemplo, si el otro era o no capaz de tener una verdadera experiencia. La alucinación, la paranoia, la parcialidad, la ceguera, la sordera, la falsa conciencia, en la medida en que se las entiende como indicadores de un método defectuoso o inadecuado de observación del mundo, se convierten entonces en candidatos para la explicación de las disonancias. El rasgo distintivo de estas soluciones —el rasgo que las hace inteligibles a otros *mundane reasoners* como posibles soluciones correctas— es que ponen en cuestión, no la *intersubjetividad del mundo,* sino la adecuación de los métodos con que hacemos experiencia del mundo e informamos sobre él» [23].

Este concepto más amplio de racionalidad comunicativa desarrollado a partir del enfoque fenomenológico puede articularse con el concepto de racionalidad cognitivo-instrumental desarrollado a partir del enfoque realista. Existen, en efecto, relaciones internas entre la capacidad de percepción decentrada (en el sentido de Piaget) y la capacidad de manipular cosas y sucesos, por un lado, y la capacidad de entendimiento intersubjetivo sobre cosas y sucesos, por otro. De ahí que Piaget escoja el modelo combinado que representa la *cooperación* social, según el cual varios sujetos coordinan sus intervenciones en el mundo por medio de la acción comunicativa [24]. Los contrastes sólo empiezan a resultar llamativos cuando, como es habitual en las tradiciones empiristas, la racionalidad cognitivo-instrumental extraída del empleo monológico del saber proposicional se intenta *desgajar* de la racionalidad comunicativa. Por ejemplo, los contrastes en los conceptos de responsabilidad y autonomía. Sólo las personas capaces de responder de sus actos pueden comportarse racionalmente. Si su racionalidad se mide por el éxito de las intervenciones dirigidas a la consecución de un propósito, basta con exigir que puedan elegir entre alternativas y controlar (algunas) condiciones del entorno. Pero si su racionalidad se mide por el buen suceso de los procesos de entendimiento, entonces no basta con recurrir a tales capacidades. En los contextos de acción co-

---

[23] POLLNER (1974), 47 s.

[24] J. PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique,* París, 1950, III, 202: En la cooperación social se unen dos tipos de interacción: la «interacción entre el sujeto y los objetos» mediada por la acción instrumental y la «interacción entre el sujeto y los demás sujetos», mediada por la acción comunicativa, cfr. más abajo pp. 112 ss.

municativa sólo puede ser considerado capaz de responder de sus actos aquel que sea capaz, como miembro de una comunidad de comunicación, de orientar su acción por pretensiones de validez intersubjetivamente reconocidas. A estos diversos conceptos de responsabilidad se les puede hacer corresponder distintos conceptos de autonomía. Un mayor grado de racionalidad cognitivo-instrumental tiene como resultado una mayor independencia con respecto a las restricciones que el entorno contingente opone a la autoafirmación de los sujetos que actúan con vistas a la realización de sus propósitos. Un grado más alto de racionalidad comunicativa amplía, dentro de una comunidad de comunicación, las posibilidades de coordinar las acciones sin recurrir a la coerción y de solventar consensualmente los conflictos de acción (en la medida en que éstos se deban a disonancias cognitivas en sentido estricto).

La restricción añadida entre paréntesis es necesaria mientras desarrollemos el concepto de racionalidad comunicativa valiéndonos como hilo conductor de las emisiones constatativas. También M. Pollner limita el «mundane reasoning» a los casos en que se produce un desacuerdo sobre algo en el mundo objetivo [25]. Pero como es obvio, la racionalidad de las personas no sólo se manifiesta en su capacidad para llegar a un acuerdo sobre hechos o para actuar con eficiencia.

[2] Las afirmaciones fundadas y las acciones eficientes son, sin duda, un signo de racionalidad, y a los sujetos capaces de lenguaje y de acción que, en la medida de lo posible, no se equivocan sobre los hechos ni sobre las relaciones fin/medio los llamamos, desde luego, racionales. Pero es evidente que existen *otros* tipos de emisiones y manifestaciones que, aunque no vayan vinculadas a pretensiones de verdad o de eficiencia, no por ello dejan de contar con el respaldo de buenas razones. En los contextos de comunicación no solamente llamamos racional a quien hace una afirmación y es capaz de defenderla frente a un crítico, aduciendo las evidencias pertinentes, sino que también llamamos racional a aquel que sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción frente a un crítico interpretando una situación dada a la luz de expectativas legítimas de comportamiento. E incluso llamamos racional a aquel que expresa verazmente un deseo, un

[25] POLLNER elige ejemplos empíricos del ámbito de los juicios sobre infracciones de tráfico (1974), 49 ss.

sentimiento, un estado de ánimo, que revela un secreto, que confiesa un hecho, etc., y que después convence a un crítico de la autenticidad de la vivencia así develada sacando las consecuencias prácticas y comportándose de forma consistente con lo dicho.

Al igual que los actos de habla constatativos, también las *acciones reguladas por normas* y las *autopresentaciones expresivas* tienen el carácter de manifestaciones provistas de sentido, inteligibles en su contexto, que van vinculadas a una pretensión de validez susceptible de crítica. En lugar de hacer referencia a los hechos, hacen referencia a normas y vivencias. El agente plantea la pretensión de que su comportamiento es correcto en relación con un contexto normativo reconocido como legítimo o de que su manifestación expresiva de una vivencia a la que él tiene un acceso privilegiado es veraz. Al igual que en los actos de habla constatativos, también estas emisiones pueden resultar fallidas. También para su racionalidad resulta esencial la posibilidad de un reconocimiento intersubjetivo de una pretensión de validez susceptible de crítica. Sin embargo, el saber encarnado en las acciones reguladas por normas o en las manifestaciones expresivas no remite a la existencia de estados de cosas, sino a la validez de normas o la mostración de vivencias subjetivas. Con ellas, el hablante no puede referirse a algo en el mundo objetivo, sino sólo a algo en el mundo social común o a algo en el mundo subjetivo que es en cada caso el propio de cada uno. Voy a contentarme en este lugar con esta indicación provisional de que existen actos comunicativos que se caracterizan por otras referencias al mundo y que van vinculados a unas pretensiones de validez *que no son las mismas* que las de las emisiones o manifestaciones constatativas.

Las emisiones o manifestaciones que llevan asociadas pretensiones de rectitud normativa o de veracidad subjetiva, de forma similar a como otros actos llevan asociada una pretensión de verdad proposicional o de eficiencia, satisfacen el requisito esencial para la racionalidad: son susceptibles de fundamentación y de crítica. Esto vale incluso para un tipo de manifestaciones que no estén provistas de una pretensión de validez claramente delimitada, es decir, para las manifestaciones o emisiones evaluativas, las cuales ni son simplemente expresivas, ni se limitan a expresar un sentimiento o una necesidad meramente privados, ni tampoco apelan a una vinculación de tipo normativo, esto es, tampoco han de conformarse a una expectativa generalizada de

comportamiento. Y, sin embargo, para tales *manifestaciones o emisiones evaluativas* pueden existir buenas razones. Su deseo de irse de vacaciones, su preferencia por un paisaje otoñal, su rechazo del servicio militar, la envidia que le producen los colegas, puede el agente justificarlas ante un crítico recurriendo a juicios de valor. Los estándares de valor ni tienen la universalidad de normas intersubjetivamente reconocidas ni tampoco son absolutamente privados. En cualquier caso, distinguimos entre un uso racional y un uso irracional de esos estándares con que los miembros de una comunidad de cultura y de una comunidad de lenguaje interpretan sus necesidades. Es lo que explica R. Norman con el siguiente ejemplo: «Desear simplemente una taza de lodo es irracional porque es menester alguna razón más para desearla. Desear una taza de lodo porque uno desea aspirar su rico olor a río es racional. No se necesita ninguna razón más para desear gozar de su rico olor a río, ya que caracterizar lo que se desea como "gozar de su rico olor a río" significa dar una razón aceptable para desearlo, y, por tanto, ese deseo es racional» [26].

Los actores se comportan racionalmente mientras utilicen predicados tales como sabroso, atractivo, chocante, repugnante, etc., de modo que los otros miembros de su mundo de la vida puedan reconocer bajo esas descripciones sus propias reacciones ante situaciones parecidas. Cuando, por el contrario, utilizan estándares de valor de forma tan caprichosa que ya no pueden contar con la comprensión dimanante de la comunidad de cultura, se están comportando idiosincráticamente. Entre esas evaluaciones privadas puede haber algunas que tengan un carácter innovador. Mas éstas se distinguen por su autenticidad expresiva, por ejemplo, por la claridad de forma, por la forma estética, de una obra de arte. Las manifestaciones idiosincráticas siguen, por el contrario, patrones rígidos. Su contenido semántico no nos resulta accesible a través de la fuerza del discurso poético o de la configuración creadora, y tiene solamente un carácter privatista. El espectro de tales manifestaciones abarca desde tics sin importancia, como la preferencia por el olor de las manzanas podridas, hasta síntomas de interés clínicos, como, por ejemplo, las reaccio-

---

[26] R. NORMAN, *Reasons for Actions*, Nueva York, 1971, 63 ss.; NORMAN discute (65 ss.) el *status* de las expresiones evaluativas que, por su significado en parte descriptivo y en parte evaluativo, han sido llamadas por autores como Hare y Nowell-Smith «Januswords».

nes de terror ante los espacios abiertos. Quien trate de dar razón de sus reacciones libidinosas ante las manzanas podridas refiriéndose a su olor «seductor», «abisal», «embriagador»; quien trate de explicar sus reacciones de pánico ante los espacios abiertos refiriéndose a su «vacío paralizante, plúmbeo, vertiginoso», apenas si podrá ser entendido en los contextos *cotidianos* de la mayoría de las culturas. Para estas reacciones percibidas como aberrantes no basta la fuerza *justificatoria* de los valores culturales aducidos. Estos casos límite no hacen más que confirmar que también las tomas de partido y las modalidades de deseos y sentimientos que pueden expresarse en juicios de valor guardan una relación interna con razones y argumentos. Quien en sus actitudes y valoraciones se comporta en términos tan privatistas que no puede explicar sus reacciones ni hacerlas plausibles apelando a estándares de valor, no se está comportando racionalmente.

Podemos decir, en resumen, que las acciones reguladas por normas, las autopresentaciones expresivas y las manifestaciones o emisiones evaluativas vienen a completar los actos de habla constatativos para configurar una práctica comunicativa que sobre el trasfondo de un mundo de la vida tiende a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. La racionalidad inmanente a esta práctica se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en *última instancia* en razones Y la racionalidad de aquellos que participan en esta práctica comunicativa se mide por su capacidad de fundamentar sus manifestaciones o emisiones *en las circunstancias apropiadas* La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa cotidiana remite, pues, a la práctica de la argumentación como instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios cuando se produce un desacuerdo que ya no puede ser absorbido por las rutinas cotidianas y que, sin embargo, tampoco puede ser decidido por el empleo directo, o por el uso estratégico, del poder. Por eso pienso que el concepto de racionalidad comunicativa, que hace referencia a una conexión sistemática, hasta hoy todavía no aclarada, de pretensiones universales de validez, tiene que ser adecuadamente desarrollado por medio de una teoría de la argumentación.

Llamo *argumentación* al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos. Una *argumentación* contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la *pretensión de validez* de la manifestación o emisión problematizadas. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones. Esta se pone de manifiesto, entre otras cosas, en si la argumentación es capaz de convencer a los participantes en un discurso, esto es, en si es capaz de motivarlos a la aceptación de la pretensión de validez en litigio. Sobre este trasfondo podemos juzgar también de la racionalidad de un sujeto capaz de lenguaje y de acción según sea su comportamiento, llegado el caso, como participante en una argumentación: «Cualquiera que participe en una argumentación demuestra su racionalidad o su falta de ella por la forma en que actúa y responde a las razones que se le ofrecen en pro o en contra de lo que está en litigio. Si se muestra abierto a los argumentos, o bien reconocerá la fuerza de esas razones, o tratará de replicarlas, y en ambos casos se está enfrentando a ellas de forma racional. Pero si se muestra sordo a los argumentos, o ignorará las razones en contra, o las replicará con aserciones dogmáticas. Y ni en uno ni en otro caso estará enfrentándose racionalmente a las cuestiones» [27]. A la susceptibilidad de fundamentación de las emisiones o manifestaciones racionales responde, por parte de las personas que se comportan racionalmente, la disponibilidad a exponerse a la crítica y, en caso necesario, a participar formalmente en argumentaciones.

En virtud de esa susceptibilidad de crítica, las manifestaciones o emisiones racionales son también *susceptibles de corrección*. Podemos corregir las tentativas fallidas si logramos identificar los errores que hemos cometido. El concepto de *fundamentación* va íntimamente unido al de *aprendizaje*. También en los procesos de aprendizaje juega la argumentación un papel importante. Llamamos, ciertamente, racional a una persona que en el ámbito de lo cognitivo-instrumental expresa opiniones fundadas y actúa con eficiencia; sólo que esa racionalidad permanece contingente si no va a su vez conectada a la capacidad de aprender

[27] St. Toulmin, R. Riecke, A. Janik, *An Introduction to Reasoning*, Nueva York, 1979, 13.

de los desaciertos, de la refutación de hipótesis y del fracaso de las intervenciones en el mundo

El medio en que estas experiencias negativas pueden elaborarse productivamente es el *discurso teórico,* es decir, la forma de argumentación en que se convierten en tema las pretensiones de verdad que se han vuelto problemáticas. En el ámbito práctico-moral ocurre algo parejo. Llamamos racional a una persona que puede justificar sus acciones recurriendo a las ordenaciones normativas vigentes. Pero sobre todo llamamos racional a aquél que en un conflicto normativo actúa con lucidez, es decir, no dejándose llevar por sus pasiones ni entregándose a sus intereses inmediatos, sino esforzándose por juzgar imparcialmente la cuestión desde un punto de vista moral y por resolverla consensualmente. El medio en que puede examinarse hipotéticamente si una norma de acción, esté o no reconocida de hecho, puede justificarse imparcialmente, es el *discurso práctico,* es decir, la forma de argumentación en que se convierten en tema las pretensiones de rectitud normativa

En Etica filosófica no puede darse en modo alguno por sentado que las pretensiones de validez asociadas a las normas de acción, pretensiones en que se basan los preceptos y normas de acción, puedan desempeñarse de forma discursiva, análogamente a como puede hacerse con las pretensiones de verdad. Pero en la vida cotidiana nadie se pondría a argumentar moralmente si no partiera intuitivamente del supuesto, bien fuerte por cierto, de que en el círculo de los afectados puede llegarse en principio a un consenso fundado Y a mi entender, esto es algo que se sigue de forma conceptualmente necesaria del *sentido* de las pretensiones de validez normativas Las normas de acción se presentan en su ámbito de validez con la pretensión de expresar, en relación con la materia necesitada de regulación, un interés *común* a *todos* los afectados y de *merecer* por ello un reconocimiento general; de ahí que las normas válidas, en condiciones que neutralicen cualquier otro motivo que no sea el de la búsqueda cooperativa de la verdad, tienen en principio que poder encontrar también el asentimiento racionalmente motivado de todos los afectados [28] En este saber intuitivo nos estamos apoyando siempre que argumentamos moralmente. En estas presupo-

[28] Cfr. A. R. White, *Truth,* Nueva York, 1970, 57 ss.; G. Patzig, *Tatsachen, Normen, Sätze,* Stuttgart, 1981.

siciones tienen sus raíces el *moral point of view*[29]. Mas esto no significa aún que esa intuición de los legos también pueda en efecto justificarse reconstructivamente; con todo, yo me inclino por mi parte, en esta cuestión básica de teoría ética, a una posición cognitivista, según la cual las cuestiones prácticas pueden en principio decidirse argumentativamente[30]. Ciertamente que esta posición sólo podrá ser defendida con alguna perspectiva de éxito si no asimilamos precipitadamente los discursos prácticos, que se caracterizan por su referencia a las necesidades interpretadas de los *afectados* en cada caso, a los discursos teóricos, que se refieren a las experiencias interpretadas de un *observador.*

Ahora bien, no solamente existe un medio reflexivo para el ámbito cognitivo-instrumental y para el práctico-moral, sino también para las manifestaciones de valor aprendidas en su cultusivas.

Llamamos racional a una persona que interpreta sus necesidades a la luz de los estándares de valor aprendidos en su cultura; pero sobre todo, cuando es capaz de adoptar una actitud reflexiva frente a los estándares de valor con que interpreta sus necesidades. Los valores culturales, a diferencia de las normas de acción, no se presentan con una pretensión de universalidad. Los valores son a lo sumo *candidatos* a interpretaciones bajo las

---

29 K. BAIER, *The Moral Point of View,* Ithaca, 1964.

30 Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice,* Oxford, 1973; sobre Rawls: O. HÖFFE (ed.), *Über J. Rawls Theorie der Gerechtigkeit,* Francfort, 1977; J. RAWLS, «The Kantian Constructivism in Moral Teory», *J. Phil.,* 77, 1980, 515 ss.; sobre el planteamiento constructivista, cfr. O. SCHWEMMER, *Philosophie der Praxis,* Francfort, 1971; F. KAMBARTEL (ed.), *Praktische Philosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie,* Francfort, 1975; sobre el enfoque en términos de hermenéutica trascendental, cfr. K. O. APEL, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», en ID., *La transformación de la Filosofía,* II, Madrid, 1985, 341-413; ID., «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, zur Frage ethischer Normen», en ID. (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie,* Francfort, 1976 a, 10 ss.; sobre el enfoque en términos de teoría del discurso, cfr. J. HABERMAS, «Wahrheitstheorien», en H. FAHRENBACH (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion,* Pfulligen, 1973, 211 ss.; R. ALEXY, *Theorie juristischer Argumentation,* Francfort, 1978; ID., «Eine Theorie des praktischen Diskurses», en W. OELMÜLLER (ed.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung,* Paderborn, 1978, 22 s.; W. M. SULLIVAN, «Communication and the Recovery of Meaning», *Intern. Philos. Quart.,* 18, 1978, 69 ss. Para una visión de conjunto, cfr. R. WIMMER, *Universalisierung in der Ethik,* Francfort, 1980. R. HEGSELMANN, *Normativität und Rationalität,* Francfort, 1979.

que un círculo de afectados puede, *llegado el caso,* describir un interés común y normarlo. El halo de reconocimiento intersubjetivo que se forma en torno a los valores culturales no implica todavía en modo alguno una pretensión de aceptabilidad culturalmente general o incluso universal. De ahí que las argumentaciones que sirven a la justificación de estándares de valor no cumplan las condiciones del discurso. En el caso prototípico tienen la forma de *crítica estética.*

Esta representa una variación de una forma de argumentación en que se convierte en tema la adecuación o propiedad de los estándares de valor y, en general, de las expresiones de nuestro lenguaje evaluativo. Con todo, en las discusiones en el seno de la crítica literaria, de la crítica de arte y de la crítica musical, esto acaece por vía indirecta. Las razones tienen en este contexto la peculiar función de poner una obra o una producción tan ante los ojos, que pueda ser percibida como una expresión auténtica de una vivencia ejemplar, y en general, como encarnación de una pretensión de autenticidad [31]. La obra así validada por una percepción estética fundada puede por su parte sustituir después a la argumentación y contribuir a la propagación del estándar de valor en virtud del cual fue considerada como auténtica. Y así como el cometido de las razones en el discurso práctico es mostrar que la norma cuya aceptación se recomienda representa

---

[31] R. Bittner, «Ein Abschnitt sprachanalytischer Ästhetik», en R. Bittner, P. Pfaff, *Das ästhetische Urteil,* Colonia, 1977, 291: «...lo que importa es la percepción que uno tiene del objeto, y los juicios estéticos tratan de introducirla, de guiarla, de darle indicaciones y de abrirle perspectivas. Hampshire lo formula de la siguiente forma: se trata de hacer que alguien perciba las peculiares propiedades de este especial objeto. E Isenberg lo formula negativamente de este modo: sin la presencia o el recuerdo directo de lo comentado, los juicios estéticos serían superfluos y carecerían de sentido. Naturalmente, ambas determinaciones no se contradicen entre sí. En la terminología de los actos de habla la situación podría describirse en los siguientes términos: el acto ilocucionario que normalmente se ejecuta en emisiones tales como «El dibujo X es especialmente equilibrado» pertenece a la especie de los enunciados, mientras que el acto perlocucionario que normalmente se ejecuta con tales emisiones es una introducción a la percepción que uno hace de las propiedades estéticas del objeto. Hago un enunciado y dirijo con ello a alguien en su percepción estética, exactamente lo mismo que se puede hacer un enunciado para poner en conocimiento a alguien del correspondiente hecho, o como se hace una pregunta para recordar a alguien alguna cosa.» Bittner adopta con esto una línea de argumentación que viene caracterizada por los trabajos de M. McDonald, A. Isenberg y St. Hampshire; cfr. la bibliografía, *ibid.*, 281 ss.

un interés generalizable, así también en la crítica estética las razones sirven para llevar a la percepción de una obra y hacer tan evidente su autenticidad, que esa experiencia pueda convertirse en un motivo racional para la aceptación de los correspondientes estándares de valor Esta consideración nos permite ver por qué consideramos los argumentos estéticos menos constrictivos que los argumentos que empleamos en los discursos prácticos y sobre todo en los discursos teóricos

Algo parecido puede decirse de los argumentos de un psicoterapeuta, cuya especialidad consiste en ejercitar a su paciente en una actitud reflexiva frente a sus propias manifestaciones expresivas. Pues también calificamos de racional, e incluso con cierto énfasis, el comportamiento de una persona que está dispuesta a, y es capaz de, liberarse de sus ilusiones, ilusiones que no descansan tanto en un error (sobre hechos) como en un autoengaño (sobre las propias vivencias). Esta atañe a la manifestación de los propios deseos e inclinaciones, de los propios sentimientos y estados de ánimo, que se presentan con la pretensión de veracidad. En muchas situaciones un actor puede tener muy buenas razones para ocultar sus vivencias a los otros o para despistarlos acerca de sus verdaderas vivencias. Pero entonces no está planteando ninguna pretensión de veracidad, sino que, a lo sumo, la está simulando y comportándose, por tanto, estratégicamente. A las manifestaciones de este tipo no se las puede juzgar objetivamente por su falta de veracidad, sino que hay más bien que enjuiciarlas según su buen o mal suceso en la consecución de lo que pretenden. Las manifestaciones expresivas sólo pueden enjuiciarse por su veracidad, en el contexto de una comunicación enderezada al entendimiento.

Quien sistemáticamente se engaña sobre sí mismo se está comportando irracionalmente, pero quien es capaz de dejarse ilustrar sobre su irracionalidad, no solamente dispone de la racionalidad de un agente capaz de juzgar y de actuar racionalmente con arreglo a fines, de la racionalidad de un sujeto moralmente lúcido y digno de confianza en asuntos práctico-morales, de la racionalidad de un sujeto sensible en sus valoraciones y estéticamente capaz, sino también de la fuerza de comportarse reflexivamente frente a su propia subjetividad y penetrar las coacciones irracionales a que pueden estar sistemáticamente sometidas sus manifestaciones cognitivas, sus manifestaciones práctico-morales y sus manifestaciones práctico-estéticas. También en este

proceso de autorreflexión juegan su papel las razones; el correspondiente tipo de argumentación lo estudió Freud para el caso del diálogo terapéutico entre el médico y el paciente [32]. En el diálogo psicoanalítico los papeles están distribuidos asimétricamente. Médico y paciente no se comportan como proponente y oponente. Los presupuestos del discurso sólo pueden cumplirse una vez que la terapia ha concluido con éxito. Por eso, a la forma de argumentación que sirve para disipar autoengaños sistemáticos voy a llamarla *crítica terapéutica.*

En un nivel distinto pero también reflexivo tenemos, por último, la forma de comportamiento de un intérprete que ante dificultades de comprensión tenaces, se ve movido, para ponerles remedio, a convertir en objeto de comunicación los medios mismos de entenderse. Llamamos racional a una persona que se muestra dispuesta al entendimiento y que ante las perturbaciones de la comunicación reacciona reflexionando sobre las reglas lingüísticas. Por un lado, se trata de ver si las manifestaciones simbólicas son inteligibles o están bien formadas, es decir, si las expresiones simbólicas son correctas, esto es, si han sido producidas de conformidad con el correspondiente sistema de reglas generativas. Aquí puede servirnos de modelo la investigación lingüística. Por otro lado, se trata de explicar el significado de las manifestaciones o emisiones —una tarea hermenéutica, de la que la práctica de la traducción representa un modelo adecuado. Se comporta irracionalmente quien hace un uso dogmático de sus propios medios simbólicos de expresión. Por el contrario, el *discurso explicativo* es una forma de argumentación en que ya no se supone o se niega ingenuamente que las expresiones simbólicas sean inteligibles, estén bien formadas o sean correctas, sino que el asunto se convierte en tema como una «pretensión de validez» controvertida [33].

Nuestras consideraciones pueden resumirse diciendo que la racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Se manifiesta en formas de comportamiento para las que existen en cada caso buenas ra-

---

[32] J. HABERMAS, *Conocimiento e interés,* Madrid, 1982, cap. 10 y s., y P. RICOEUR, *De l'Interprétation. Essai sur Freud,* París, 1965, libro III; sobre este tema: W. A. SCHELLING, *Sprache, Bedeutung, Wunsch,* Berlín, 1978.

[33] Sobre el discurso explicativo, cfr. SCHNÄDELBACH, *Reflexion und Diskurs,* Francfort, 1977, 277 ss.

zones. Esto significa que las emisiones o manifestaciones racionales son accesibles a un enjuiciamiento objetivo. Lo cual es válido para todas las manifestaciones simbólicas que, a lo menos implícitamente, vayan vinculadas a pretensiones de validez (o a pretensiones que guarden una relación interna con una pretensión de validez susceptible de crítica). Todo examen explícito de pretensiones de validez controvertidas requiere una forma más exigente de comunicación, que satisfaga los presupuestos propios de la argumentación

Las argumentaciones hacen posible un comportamiento que puede considerarse racional en un sentido especial, a saber: el aprender de los errores una vez que se los ha identificado. Mientras que la susceptibilidad de crítica y de fundamentación de las manifestaciones se limita a *remitir* a la posibilidad de la argumentación, los procesos de aprendizaje por los que adquirimos conocimientos teóricos y visión moral, ampliamos y renovamos nuestro lenguaje evaluativo y superamos autoengaños y dificultades de comprensión, precisan de la argumentación.

[3] *Excurso sobre teoría de la argumentación*

El concepto de racionalidad que hasta ahora hemos introducido de una forma más bien intuitiva, se refiere a un sistema de pretensiones de validez que, como muestra la figura 2, sería menester aclarar con ayuda de una teoría de la argumentación. Pero esta teoría, pese a una venerable tradición filosófica que se remonta a Aristóteles, está todavía en sus comienzos. La lógica de la argumentación no se refiere, como la formal, a relaciones de inferencia entre unidades semánticas (oraciones), sino a relaciones internas, también de tipo no deductivo, entre las unidades pragmáticas (actos de habla) de que se componen los argumentos. Ocasionalmente se presenta también bajo la denominación de «*lógica informal*» [34]. Para el primer simposio internacional sobre cuestiones de lógica informal sus organizadores daban restrospectivamente las siguientes razones y motivos:

— «Serias dudas acerca de que los planteamientos de la lógica deductiva y de la lógica inductiva estándar sean suficientes

[34] Acerca de las publicaciones en alemán, cfr. la memoria de P. L. VÖLZING, «Argumentation», en: *Z. f. Litwiss. u. Lin.*, 10, 1980, 204 ss.

Formas de argumentación \ Objeto de la argumentación	Manifestaciones o emisiones problemáticas	Pretensiones de validez controvertidas
Discurso teórico	Cognitivo-instrumentales	Verdad de las proposiciones; eficacia de las acciones teleológicas
Discurso práctico	Práctico-morales	Rectitud de las normas de acción
Crítica estética	Evaluativas	Adecuación de los estándares de valor
Crítica terapéutica	Expresivas	Veracidad de las manifestaciones o emisiones expresivas
Discurso explicativo	—	Inteligibilidad o corrección constructiva de los productos simbólicos

Fig. 2. TIPOS DE ARGUMENTACIÓN

para modelar todas, o siquiera las principales, formas de argumentación legítima.

— La convicción de que existen estándares, normas o reglas para la evaluación de argumentos que son decididamente lógicos —no simplemente retóricos o específicos de un determinado ámbito— y que al mismo tiempo no son captados por las categorías de validez deductiva y fuerza inductiva.

— El deseo de proporcionar una teoría completa del razonamiento que vaya más allá de la lógica formal deductiva e inductiva.

— La convicción de que la clarificación teórica del razonamiento y de la crítica lógica en términos no formales tiene im-

plicaciones directas para otras ramas de la filosofía tales como la epistemología, la Etica y la filosofía del lenguaje.

— El interés por todos los tipos de persuasión discursiva unido al interés por trazar los límites entre los distintos tipos y señalar los solapamientos que se producen entre ellos» [35].

Estas convicciones caracterizan una posición que St. Toulmin desarrolló en una investigación pionera, titulada *The Uses of Argument* [36], y de la que ha partido en su estudio sobre historia de la ciencia, *Human Understanding* [37].

Por un lado, Toulmin critica las soluciones *absolutistas* que reducen los conocimientos teóricos, las ideas práctico-morales y las evaluaciones estéticas a argumentos deductivamente concluyentes o a evidencias empíricamente constrictivas. En la medida en que los argumentos son concluyentes en el sentido de ilación lógica, no producen nada sustancialmente nuevo, y en la medida en que tienen un contenido sustancial, se apoyan en evidencias y necesidades que pueden ser interpretadas de forma diversa con ayuda de distintos sistemas de descripción y a la luz de teorías cambiantes, y que no ofrecen, por tanto, ningún fundamento definitivo. Mas por otro lado, Toulmin critica igualmente las concepciones *relativistas,* que no pueden explicar la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento, ni dar cuenta de las connotaciones universalistas de pretensiones de validez tales como la verdad de las proposiciones o la rectitud de las normas: «Toulmin sostiene que ninguna de esas dos posiciones es reflexiva; es decir, que ninguna de ellas puede dar cuenta de su racionalidad dentro de su propio marco de referencia. El absolutista no puede apelar a otro primer principio para justificar su primer principio inicial y para asegurar el *status* de la doctrina de los primeros principios. Por su parte, el relativista se encuentra en la peculiar posición (por lo demás autocontradictoria) de pretender que su doctrina está de algún modo por encima de la relatividad de que adolecen los juicios en todos los demás ámbitos» [38].

---

[35] J. A. Blair, R. H. Johnson (eds.), *Informal Logic,* Iverness (Cal.), 1980, X.

[36] St. Toulmin, *The Uses of Argument,* Cambridge, 1958.

[37] St. Toulmin, *Human Understanding,* Princeton, 1972.

[38] B. R. Burleson, «On the Foundations of Rationality», en *Journ. Am. Forensic Assoc.,* 16, 1979, 113.

Ahora bien, si la validez de las emisiones o manifestaciones ni puede ser objeto de una reducción empirista ni tampoco se la puede fundamentar en términos absolutistas, las cuestiones que se plantean son precisamente aquellas a que trata de dar respuesta una *lógica de la argumentación*: ¿cómo pueden las pretensiones de validez, cuando se tornan problemáticas, quedar respaldadas por buenas razones?, ¿cómo pueden a su vez estas razones ser objeto de crítica?, ¿qué es lo que hace a algunos argumentos, y con ello a las razones que resultan relevantes en relación con alguna pretensión de validez, más fuertes o más débiles que otros argumentos?

En el habla argumentativa pueden distinguirse tres aspectos. Considerada como *proceso*, se trata de una forma de comunicación infrecuente y rara, por tratarse precisamente de una forma de comunicación que ha de aproximarse suficientemente a condiciones ideales. En este sentido he tratado por mi parte de explicitar los presupuestos comunicativos generales de la argumentación, entendiéndolos como determinaciones de una situación ideal de habla [39]. Esa propuesta puede resultar insatisfactoria en sus detalles; pero me sigue pareciendo correcta la intención de reconstruir las condiciones generales de simetría que todo hablante competente tiene que dar por suficientemente satisfechas en la medida en que cree entrar genuinamente en una argumentación. Los participantes en la argumentación tienen todos que presuponer que la estructura de su comunicación, en virtud de propiedades que pueden describirse de modo puramente formal, excluye toda otra coacción, ya provenga de fuera de ese proceso de argumentación, ya nazca de ese proceso mismo, que no sea la del mejor argumento (con lo cual queda neutralizado todo otro motivo que no sea el de la búsqueda cooperativa de la verdad). Bajo este aspecto la argumentación puede entenderse como una *continuación con otros medios, ahora de tipo reflexivo, de la acción orientada al entendimiento.*

Cuando se considera la argumentación como *procedimiento* se trata de una forma de interacción sometida a una *regulación especial.* Efectivamente, el proceso discursivo de entendimiento está regulado de tal modo en forma de una división cooperativa del trabajo entre proponentes y oponentes, que los implicados

---

[39] HABERMAS (1973 c).

— tematizan una pretensión de validez que se ha vuelto problemática y,
— exonerados de la presión de la acción y la experiencia, adoptando una actitud hipotética,
— examinan con razones, y sólo con razones, si procede reconocer o no la pretensión defendida por el proponente.

Finalmente, la argumentación puede ser considerada desde un tercer punto de vista: tiene por objeto *producir argumentos* pertinentes, que convenzan en virtud de sus propiedades intrínsecas, con que desempeñar o rechazar las pretensiones de validez. Los argumentos son los medios con cuya ayuda puede obtenerse un reconocimiento intersubjetivo para la pretensión de validez que el proponente plantea por de pronto de forma hipotética, y con los que, por tanto, una opinión puede transformarse en saber.

Los argumentos poseen una estructura general que Toulmin, como es sabido, caracteriza de la siguiente forma. Un argumento se compone de una emisión problemática (*conclusion*) la cual lleva aneja una pretensión de validez, y de la razón o fundamento (*ground*) con que ha de decidirse acerca de esa pretensión. La razón o fundamento obtiene su carácter de tal de una regla, una regla de inferencia, un principio, una ley, etc. (*warrant*). La regla se apoya en evidencias de tipo diverso (*backing*). Llegado el caso, habrá que modificar o recortar la pretensión de validez (*modifyer*) [40]. Ciertamente que esta propuesta de Toulmin, especialmente en lo que se refiere a la diferenciación entre los distintos niveles de la argumentación, necesita de precisión y mejora. Pero la descripción, en términos de semántica formal, de las

---

[40] Toulmin ha realizado este análisis en TOULMIN, RIECKE, JANIK (1979). Lo resume de la siguiente forma: «Tiene que quedar claro qué clase (*kind*) de asuntos trata de suscitar el argumento (por ejemplo, estéticos más bien que científicos, o jurídicos más bien que psiquiátricos) y cuál es su propósito (*purpose*) subyacente. Las razones (*grounds*) en que se basa tienen que ser relevantes en relación con la pretensión (*claim*) planteada en el argumento y ser suficientes para apoyarla. La garantía (*warrant*) con que uno cuenta para asegurar ese apoyo tiene que ser aplicable al caso que se está discutiendo y tiene que basarse en un sólido respaldo (*backing*). La modalidad (*modality*) o fuerza de la pretensión resultante tiene que hacerse explícita y han de entenderse bien las posibles refutaciones (*rebuttals*) o excepciones» (106).

oraciones empleadas en los argumentos es sin duda una condición necesaria, mas no suficiente *.

Los tres mencionados aspectos analíticos pueden suministrar los puntos de vista teóricos bajo los que deslindar entre sí las conocidas disciplinas del canon aristotélico. La Retórica se ocupa de la argumentación como *proceso*; la Dialéctica, de los *procedimientos* pragmáticos de la argumentación, y la Lógica, de los *productos* de la argumentación. Y efectivamente, según sea el aspecto bajo el que consideremos la argumentación, las estructuras que en ella descubrimos son *distintas*: las estructuras de una situación ideal de habla especialmente inmunizada contra la represión y la desigualdad; las estructuras de una competición, ritualizada, por los mejores argumentos, y finalmente, las estructuras que definen la forma interna de los argumentos y las relaciones que los argumentos guardan entre sí. Pero bajo ninguno de estos aspectos analíticos por separado puede desarrollarse suficientemente la idea que el habla argumentiva lleva en su seno. Bajo el aspecto de proceso, por lo que mejor podría caracterizarse la intuición fundamental que vinculamos a las argumentaciones sería por la intención de convencer a un *auditorio universal* y de alcanzar para la manifestación o emisión de que se trate un asentimiento general. Bajo el aspecto de proceso, por la intención de cerrar la disputa en torno a las pretensiones de validez hipotéticas con un *acuerdo racionalmente motivado*; y bajo el aspecto de producto, por la intención de desempeñar o fundamentar una pretensión de validez por medio de argumentos. Pero no deja de ser interesante que cuando tratamos de analizar los correspondientes conceptos básicos de teoría de la argumentación tales como «asentimiento de un auditorio universal» [41] u «ob-

* Alusión a un tipo de objeciones del que puede ser representativa la siguiente: «Yo creo que el proyecto de una lógica particular de la discusión, es decir, de reglas de la argumentación que sean esencialmente dialógicas, perderá todo su atractivo en cuanto pase de ser un simple proyecto, es decir, en cuanto se intente elaborar esa lógica particular. Pues en cuanto se busquen en concreto, para no importa qué determinada clase de enunciados, los argumentos pertinentes, parece no haber otra posibilidad que fijar las reglas de argumentación —lo que quiere decir: las reglas de justificación— que sean válidas conforme al sentido correspondiente al tipo de enunciado, y ¿qué otra cosa podría significar esto, sino: conforme al significado de las oraciones empleadas en esos enunciados?» (E. TUGENDHAT, «Langage et éthique», *Critique*, 1981, 1056). *[N. del T.]*.

[41] Ch. PERELMAN, L. OLBRECHT-TYTECA, *La nouvelle rhétorique*, 2.ª ed., Bruselas, 1970.

tención de un acuerdo racionalmente motivado» [42], o «desempeño discursivo de una pretensión de validez» [43], no sea posible mantener la separación de esos tres planos analíticos.

Voy a tratar de demostrarlo utilizando como ejemplo uno de los más recientes intentos de limitarse a *uno solo* de estos tres planos de abstracción, a saber: el plano de la argumentación como proceso. El enfoque de Wolfgang Klein [44] resulta instructivo por su intención de dar al planteamiento retórico un consecuente giro en términos de ciencia experimental. Klein elige la perspectiva externa de un observador que trata de describir y explicar los procesos de argumentación. Pero para ello no procede en términos objetivistas en el sentido de sólo tener en cuenta el comportamiento observable de los participantes en la argumentación; bajo presupuestos rigurosamente empiristas, el comportamiento argumentativo no podría distinguirse en absoluto del comportamiento verbal en general. Klein no prescinde del sentido específico de las argumentaciones, pero sí que quiere prescindir de toda valoración objetiva de los argumentos empleados e investigar éstos en una actitud estrictamente descriptiva. Se distancia no sólo de Toulmin, quien parte de que el sentido de las argumentaciones no puede sernos accesible sin una evaluación, a lo menos implícita, de los argumentos empleados en ella; sino que también se aleja de la tradición de la Retórica, más interesada por el discurso convincente que por su contenido de verdad: «El esquema de Toulmin está en cierto modo más próximo a las argumentaciones reales que los planteamientos formales que él critica, pero es un esquema de la argumentación *correcta*; Toulmin no investiga empíricamente cómo argumenta la gente en realidad. Y lo mismo cabe decir de Perelman/Olbrechts-Tyteca, aunque quizá entre todos los planteamientos filosóficos sea éste el que más se acerca a las argumentaciones reales; sin

---

42 HABERMAS (1973 c). Ciertamente que el importante concepto de motivación racional todavía no está satisfactoriamente analizado; cfr. H. ARONOVITCH, «Rational Motivation», *Philos. Phenom. Res.*, 15, 1979, 173 ss.

43 TOULMIN (1958).

44 W. KLEIN, «Argumentation und Argument», en *Z. f. Litwiss. u. Ling.*, fasc. 38/39, 1980, 9 ss. Con acentos algo distintos este enfoque ha sido aplicado por Max Müller a grupos de discusión moral compuestos por niños o adolescentes. Cfr. M. MÜLLER, «Zur Ontogenese moralischer Argumentationen», en *Z. f. Litwiss. u. Ling.*, fasc. 38/39, 1980, 58 ss.; ID., «Moralität und Argumentation», en *Newsletter Soziale Kognition*, 3, Technische Universität, Berlín, 1980.

embargo, el «auditoire universel», uno de sus conceptos centrales, no es un grupo de hombres realmente vivientes, la población actual de la tierra; sino que representa algún tipo de instancia, por lo demás bastante difícil de asir...; mi objetivo no es averiguar en qué consiste la argumentación racional o correcta, sino averiguar cómo argumentan en efecto los hombres, lerdos como son» [45].

Pues bien, mi propósito es mostrar cómo Klein, en esta tentativa de adoptar una perspectiva externa que le permita distinguir limpiamente la argumentación «efectiva» de la «válida», se ve envuelto en contradicciones que resultan instructivas.

Klein empieza definiendo el ámbito del habla argumentativa: «Lo que en una argumentación se busca es recurrir a lo colectivamente válido para convertir algo que colectivamente se ha vuelto cuestionable en algo colectivamente válido» [46]. Los participantes en la argumentación tratan de decidir con razones las pretensiones de validez problematizadas; y esas razones extraen últimamente su fuerza de convicción de un saber aproblemático colectivamente compartido. Ahora bien, la reducción empirista del sentido de la argumentación queda de manifiesto en el uso que Klein hace del concepto de lo «colectivamente válido». Sólo entiende por tal aquellas convicciones fácticamente compartidas en un determinado momento por determinados grupos; Klein borra de ese concepto todas las relaciones internas entre lo que *fácticamente* es aceptado como válido y aquello que debe aceptarse como *válido* en el sentido de una pretensión que trasciende todas las limitaciones locales, temporales y sociales: «Lo *válido* y lo *cuestionable* son, pues, relativos a las personas y a los momentos históricos» [47].

---

[45] KLEIN (1980), 49. Cfr. también M. A. FINOCCHIARO, «The Psychological Explanation of Reasoning», *Phil Soc. Sc.*, 9, 1979, 277 ss.

[46] KLEIN (1980), 19.

[47] KLEIN (1980), 18. Como ejemplo Klein se refiere a un grupo sectario que fundamenta la afirmación de que la religión es perjudicial para el pueblo diciendo que eso está en Lenin. En este grupo basta la apelación a la autoridad de Lenin para trocar algo «colectivamente dudoso» en algo «colectivamente válido». Klein utiliza adredemente estos conceptos de forma tal que evita la cuestión de qué razones podrían dar, llegado el caso, esta gente que a nosotros se nos antoja sectaria para convencer a otros de que las explicaciones teóricas que da Lenin de los correspondientes fenómenos son superiores a otras explicaciones opuestas, por ejemplo las de Durkheim o Weber.

Al restringir lo «colectivamente válido» a las convicciones fácticamente manifestadas y aceptadas en cada caso, Klein subsume las argumentaciones bajo una descripción que elimina de los intentos de convencer una dimensión decisiva. Según esa descripción, son ciertamente razones lo que motiva a los participantes en la comunicación a aceptar una determinada convicción; pero esas *razones son concebidas como causas opacas de los cambios de actitud.* La descripción de Klein elimina todo criterio que pudiera posibilitar una evaluación de la racionalidad de las razones; *veda* al teórico la perspectiva interna desde la que poder adoptar sus propios criterios de evaluación. De limitarnos a las categorías propuestas por Klein, un argumento cuenta como cualquier otro, con tal que conduzca «a la aceptación inmediata de una fundamentación» [48].

El propio Klein se percata del riesgo que comporta para una *lógica* de la argumentación la sustitución del concepto de validez por el de «aceptancia»: «... podría parecer que en este planteamiento se hubiera eliminado la verdad y la referencia a la realidad, extremos ambos sobre los que, qué duda cabe, también versa una argumentación; parece como si en el enfoque que hemos adoptado sólo se tratara de averiguar quién se impone, pero no quién tiene razón. Esto sería, empero, un grave error...» [49].

La lógica de la argumentación requiere un marco conceptual que permita dar razón del fenómeno de la peculiar coacción sin coacciones que caracteriza al mejor argumento: «El desarrollo de tal argumento no consiste en modo alguno en la obtención de un amigable acuerdo acerca del asunto en litigio. Lo colectivamente válido puede ser en algunos momentos muy desagradable, desde un punto de vista pragmático, para alguno de los afectados. Pero si se sigue de lo válido a través de pasos válidos, también es válido, guste o no a los participantes. No resulta fácil encontrar protección contra el pensamiento. Las transiciones de lo válido a lo válido es algo que se cumple en nosotros, nos guste o no nos guste» [50]. Pero, por otro lado, las consecuencias relativistas son ineludibles si lo colectivamente válido se concibe exclusivamente como hecho social y, por tanto, sin ninguna relación interna con la racionalidad de las razones. «Parece, pues, ... arbitrario que sea esto o aquello lo que llegue a

[48] Klein (1980), 16.
[49] Klein (1980), 40.
[50] Klein (1980), 30 s.

cobrar validez para un individuo o para un colectivo: unos ven esto y otros aquello, y lo que se impone depende de las circunstancias, de la mayor habilidad retórica, o de la fuerza física. Esto conduce a algunas consecuencias menos satisfactorias. Pues entonces habría que admitir que para algunos es válido "Ama a tu prójimo como a ti mismo" y para otros "Mata a tu prójimo si te resulta gravoso". También sería difícil ver por qué se sigue entonces investigando o se busca adquirir conocimientos. Pues unos consideran válido que la Tierra es un disco, otros que una esfera y otros que un pavo. El primer colectivo es el más numeroso, el tercero el menos y el segundo el más agresivo; pero no se puede conceder más "derecho" a unos que a otros (aunque qué duda cabe que la opinión correcta es la segunda)» [51].

El dilema radica entonces en que Klein no quiere responsabilizarse de las consecuencias relativistas y, sin embargo, trata de mantener la perspectiva externa del observador. Se niega a distinguir entre *vigencia social* y *validez* de los argumentos: «Los conceptos de verdadero y probable que prescinden de los individuos cognoscentes y de la forma en que adquieren sus conocimientos, es posible que tengan alguna utilidad, pero son irrelevantes para las argumentaciones; pues en ellas de lo que se trata es de qué es válido para los individuos» [52].

Klein busca una curiosa salida de este dilema: «La piedra de toque de las diferencias en lo válido no es su diferente contenido de verdad —pues quién podría decidir sobre tal cosa—, sino la lógica inmanentemente eficaz de la argumentación» [53]. La expresión «eficacia» viene lastrada en este contexto por una ambigüedad sistemática. Si los argumentos son válidos, la captación de las condiciones internas que definen su validez pueden tener una fuerza racionalmente motivante. Pero los argumentos pueden influir también sobre sus destinatarios con independencia de su validez, con tal de que se los desarrolle en unas condiciones externas que aseguren su aceptación. Mientras que la eficacia de los argumentos tendría que ser investigada en este último caso con ayuda de una psicología de la argumentación, para la explicación del primero, es menester una lógica de la argumentación. Klein postula, sin embargo, un *tertium quid,* es decir, una lógica de la argumentación que investigue los *nexos de validez como re-*

---

[51] KLEIN (1980), 47.
[52] KLEIN (1980), 47.
[53] KLEIN (1980), 48.

gularidades empíricas. El objeto de esa lógica sería exponer, sin recurrir al concepto de validez objetiva, las leyes a que están sujetos los participantes en la argumentación incluso contra sus inclinaciones y contra los influjos externos. Lo que a los participantes les *aparece* como relaciones internas entre emisiones válidas, esa teoría tendría que analizarlo como relaciones externas entre sucesos conectados nomológicamente.

Klein sólo puede sortear ese dilema, que tampoco a él se le escapa al precio del error categorial (deliberadamente aceptado) que consiste en exigir de la lógica de la argumentación el cumplimiento de una tarea que sólo podría ser realizada por una teoría nomológica del comportamiento observable: «Creo que un análisis sistemático de las formas efectivas de argumentación permitirá descubrir —como cualquier otro *análisis empírico*— *regularidades* relativamente constantes a que obedece la argumentación entre los hombres —regularidades que constituirían la lógica de la argumentación. Y creo, además, que este concepto cubre buena parte de lo que comúnmente se entiende por racionalidad de la argumentación [54]. Al querer plantear la lógica de la argumentación como una teoría nomológica, Klein tiene que asimilar las reglas a regularidades causales y las razones a causas [55].

Estas consecuencias paradójicas son resultado de la tentativa de plantear la lógica de la argumentación *exclusivamente* desde la perspectiva del desarrollo de los procesos de comunicación y de evitar analizar desde un principio los procesos de formación de un consenso también como obtención de un acuerdo racionalmente motivado y como desempeño discursivo de pretensiones de validez. *El limitarse al plano de abstracción que la Retórica representa* tiene como consecuencia la preterición de la perspecti-

---

54 KLEIN (1980), 49 s.

55 Esto explica por qué Klein, de forma harto implausible, compara por ejemplo las desviaciones patológicas respecto de las reglas de la argumentación con la sobredeterminación de los fenómenos físicos: «Es obvio que en una argumentación operan también otras leyes aparte de su lógica, y no todo lo que se dice en una argumentación corresponde a esa lógica. Así por ejemplo, la manzana al caer sigue la ley de la gravedad: y puede estudiarse esta ley recurriendo a la caída de las manzanas o al movimiento relativo de otros cuerpos. Pero el movimiento de las manzanas viene determinado también por otras leyes. Digo esto porque no considero las argumentaciones que tienen lugar entre dementes como una objeción a la explicación que acabo de intentar, así como nadie consideraría el lanzamiento de una manzana hacia arriba como un objeción contra la ley de la gravedad» (KLEIN, 1980, 50).

va interna que representa la reconstrucción de nexos de validez. Se echa en falta un concepto de racionalidad que permita establecer una relación interna entre «sus» estándares y los «nuestros», entre lo que es válido «para ellos» y lo que es válido «para nosotros».

No deja de ser interesante que Klein trate también de justificar esta preterición de la referencia de los argumentos a la verdad, insistiendo en que no todas las pretensiones de validez que pueden debatirse en una argumentación son reductibles a pretensiones de verdad. Pues muchas argumentaciones no versan «sobre enunciados cuya validez quepa decidir de acuerdo con las categorías de "verdadero" o "probable", sino acerca de cuestiones tales como qué es bueno o hermoso, o qué es lo que se debe hacer. Salta a la vista que de lo que aquí se trata es ante todo de qué es válido en el sentido de válido para determinados hombres en determinados momentos en el tiempo» [56]. El concepto de verdad proposicional es, en efecto, demasiado estrecho para cubrir todo aquello para lo que los participantes en una argumentación pueden pretender validez en sentido lógico. De ahí que la teoría de la argumentación tenga que disponer de un concepto más amplio de validez que no se restrinja a la verdad. Pero de ello no se sigue en absoluto la necesidad de renunciar a conceptos de validez *análogos al de verdad,* de expurgar del concepto de validez todos sus momentos contrafácticos y de equiparar validez y «aceptancia», validez y vigencia social.

A mi entender, la ventaja del planteamiento de Toulmin estriba precisamente en que permite una pluralidad de pretensiones de validez, sin necesidad de negar a la vez el sentido crítico del concepto de validez, que trasciende las restricciones espacio-temporales y sociales. Con todo, también este planteamiento sigue adoleciendo aún de una falta de mediación convincente entre los planos de abstracción que representan lo lógico y lo empírico.

Toulmin elige como punto de partida la práctica común de la argumentación, lo que, por de pronto, le evita tener que distinguir entre esos dos planos. Recoge ejemplos de tentativas de ejercer influencia sobre la postura de un participante en la interacción. Tentativas que pueden adoptar las formas más diversas: revelar una información, defender un derecho, poner objeciones a la adopción de una nueva estrategia (por ejemplo, en

[56] Klein (1980), 47.

política empresarial) o contra la adopción de una nueva técnica (por ejemplo, en el *slalom* o en la producción de acero), criticar una interpretación musical, defender una tesis científica, apoyar a un candidato en la selección para un puesto, etc. Estos casos tienen en común la forma de la argumentación: nos esforzamos en apoyar una pretensión con buenas razones; la calidad de las razones y su relevancia puede ser puesta en cuestión por la parte contraria; nos enfrentamos a objeciones y, llegado el caso, nos vemos obligados a modificar nuestra posición original.

Con todo, las argumentaciones se distinguen según el *tipo de pretensión* que el proponente trata de defender. Las pretensiones varían según los contextos de acción. Para caracterizar esos contextos de acción podemos valernos en principio de las correspondientes instituciones, por ejemplo, tribunales de justicia, congresos científicos, reuniones de los consejos de administración, consultas médicas, seminarios en la Universidad, reuniones de una comisión parlamentaria, discusiones entre ingenieros para tomar una resolución definitiva sobre un proyecto, etc [57]. La diversidad de los contextos en que pueden presentarse argumentaciones puede ser sometida a un análisis funcional y reducida a unos cuantos «campos sociales». A éstos corresponden diferentes tipos de pretensiones y otros tantos tipos de argumentación. Toulmin distingue, pues, entre el esquema general, que recoge aquellas estructuras de los argumentos que son constantes respecto al campo, y las reglas especiales de argumentación dependientes del campo, que son esenciales para los juegos de lenguaje o esferas de la vida que representan la jurisprudencia, la medicina, la ciencia, la política, la crítica de arte, la dirección de empresas, el deporte, etc. No podemos evaluar la fuerza de los argumentos ni entender la categoría de las pretensiones de validez a cuyo desempeño han de contribuir, si no entendemos el sentido de la *empresa* a cuyo servicio está en cada caso la argumentación: «¿Qué es lo que da a los argumentos jurídicos su fuerza en el contexto de la vista de una causa?... El *status* y fuerza de esos argumentos —en tanto que argumentos *jurídicos*— sólo pueden ser plenamente entendidos si los situamos en sus contextos prácticos y tenemos en cuenta las funciones que cumplen y los propósitos a que se enderezan en la empresa concreta que es el derecho. Igualmente, los argumentos aducidos en una discusión

[57] Toulmin (1979), 15.

científica tienen que exponerse de modo ordenado y pertinente para que las pretensiones originales puedan ser sometidas a crítica de una forma racional, abierta a todos los implicados. Pero lo que en definitiva da vigor y fuerza a esos argumentos es, de nuevo, algo más que su estructura y orden; sólo podemos entender plenamente su *status* y fuerza situándolos en sus contextos originales y viendo cómo contribuyen a la empresa más amplia que la ciencia representa. Así como los argumentos jurídicos sólo resultan sólidos y aceptables en la medida en que sirven a los fines más amplios del procedimiento judicial, así también los argumentos científicos sólo resultan sólidos en la medida en que pueden servir al fin más amplio de mejorar nuestra comprensión científica. Y lo mismo vale para otros campos. Sólo entendemos la fuerza básica de los argumentos médicos en la medida en que entendemos la empresa que es la medicina misma. Y lo mismo cabe decir de los negocios, de la política y de cualquier otro campo. En todos estos campos de la actividad humana, el razonamiento y la argumentación tienen su lugar como elementos centrales dentro de una empresa humana más amplia. Y para subrayar este rasgo —el hecho de que todas estas actividades pongan su confianza en la alegación y evaluación crítica de razones y argumentos—, nos referiremos a todas ellas como empresa racionales» [58].

Pero esta tentativa de hacer derivar de las diversas empresas racionales y de los correspondientes campos de argumentación institucionalizados la diversidad de tipos de argumentación y de pretensiones de validez adolece, sin embargo, de una ambigüedad. No queda claro si esas totalidades que constituyen el derecho y la medicina, la ciencia y la dirección de empresas, el arte y la ingeniería, sólo pueden deslindarse unas de otras funcionalmente, es decir, sociológicamente, o también en términos de lógica de la argumentación. ¿Entiende Toulmin estas empresas racionales como plasmaciones institucionales de formas de argumentación que es menester caracterizar internamente, o *sólo* diferencia esos campos de argumentación según criterios institucionales? Toulmin se inclina por la segunda alternativa, ligada a supuestos menos complicados.

Si nos servimos de la distinción efectuada más arriba entre los aspectos de proceso, procedimiento y producto, Toulmin se

[58] TOULMIN (1979), 28.

contenta para la lógica de la argumentación con el tercer plano de abstracción, en donde investiga la estructura y conexión de argumentaciones sueltas. Después trata de aprehender la diferenciación en distintos campos de argumentación bajo el punto de vista de la institucionalización. Para ello distingue en el plano procedimental entre un *modelo de organización*[59] orientado al conflicto y otro orientado al consenso, y en el plano de proceso, entre los *contextos de acción funcionalmente especificados* en que está inserta el habla argumentativa como mecanismo resolutorio de problemas. Estos distintos campos de argumentación han de estudiarse inductivamente; sólo resultan accesibles a un análisis que proceda por vía de generalizaciones empíricas. Toulmin señala cinco campos de argumentación representativos, a saber: el derecho, la moral, la ciencia, la dirección de empresas y la crítica de arte: «Estudiándolos identificaremos la mayoría de los modos característicos de razonamiento que pueden encontrarse en otros campos o empresas, y podremos reconocer cómo reflejan los fines subyacentes a esas empresas»[60].

Pero esta declaración de intenciones no es tan unívoca como yo la he expuesto. Pues Toulmin desarrolla su programa extrayendo siempre el mismo esquema de argumentación de las formas de argumentación dependientes de cada campo; en este sentido, esos cinco campos de argumentación pueden entenderse como *diferenciaciones institucionales de un marco conceptual general* válido para todas las argumentaciones en general. Según esta lectura, la tarea de la lógica de la argumentación se reduciría a desarrollar un marco para todas las argumentaciones posibles. De este modo, las distintas empresas, como son el derecho y la moral, la ciencia, la dirección de empresas, la crítica de arte, deberían su racionalidad a ese núcleo común. Pero en otros contextos Toulmin se vuelve decididamente contra tal interpretación universalista, pues pone en tela de juicio la posibilidad de que nos podamos hacer directamente con un marco fundamental e inmutable de la racionalidad. Y así, al procedimiento ahistórico de la teoría normativa de la ciencia de observancia popperiana le opone una investigación de tipo histórico-reconstructivo del cambio de conceptos y del cambio de paradigmas. El concepto de racionalidad sólo puede sernos accesible por la vía de un aná-

[59] TOULMIN (1979), 279 ss.
[60] TOULMIN (1979), 200.

lisis empírico de orientación histórica del cambio de las empresas racionales.

Conforme a esta lectura, la lógica de la argumentación habría de versar ante todo sobre aquellas concepciones sustanciales que en el curso de la historia fueron las que empezaron definiendo y constituyendo la racionalidad *propia* de empresas tales como la ciencia, la técnica, el derecho, la medicina, etc. El objetivo de Toulmin es una «crítica de la razón colectiva» que evite, lo mismo la demarcación apriorística de las argumentaciones que las definiciones abstractas de la ciencia, el derecho o el arte: «Cuando usamos términos categoriales tales como "ciencia" y "derecho" no nos referimos ni a una persecución ahistórica de ideales abstractos, definida sin referencia alguna a nuestra cambiante comprensión de las necesidades y problemas efectivos de los hombres, ni tampoco a lo que los hombres de los distintos medios dieron en llamar "ciencia" y "derecho", sino que más bien operamos con ciertas concepciones amplias, de 'textura abierta', sujetas a evolución histórica, acerca de lo que las empresas científica y jurídica se supone tienen que *cumplir o alcanzar*. Llegamos a esas concepciones substantivas a la luz de una observación empírica tanto de los fines que los hombres de los diferentes medios se propusieron al dedicarse al cultivo de esas empresas racionales como de las clases de éxito que de hecho cosecharon en la persecución de tales fines» [61].

Sin embargo, Toulmin se resiste a pagar esta evitación de criterios aprióricos de racionalidad al precio de relativismo. En el cambio de las empresas racionales y de sus estándares de racionalidad no *solamente* puede contar aquello que los implicados consideran en cada caso "racional". El historiador que procede con intención reconstructiva, si quiere «comparar racionalmente» las formas del espíritu objetivo, tiene que orientarse por un canon crítico de racionalidad. Este lo identifica Toulmin con «el punto de vista imparcial del juicio racional», punto de vista que Toulmin, lo mismo que el Hegel de la Fenomenología, no quiere *presuponer,* empero, arbitrariamente, sino que habría que *obtenerlo* a partir de una apropiación comprensiva de la empresa colectiva racional de la especie humana.

Pero, por desgracia, Toulmin no hace ningún intento de analizar ese *punto de vista imparcial,* articulado por lo demás en

[61] TOULMIN (1978), 575 s.

términos muy generales, exponiéndose así a la objeción de que la lógica de la argumentación, que él sólo desarrolla en el plano del esquema general de la argumentación, pero no en los planos de los procedimientos y procesos, queda así entregada a las ideas de racionalidad con que *se encuentra en cada caso.* Mientras Toulmin no aclare los presupuestos y procedimientos comunicativos generales de la búsqueda cooperativa de la verdad, tampoco podrá dilucidar en términos de pragmática formal qué significa adoptar como participante en una argumentación una postura imparcial. Pues tal «imparcialidad» no hay modo de estudiarla a partir de la estructura de los argumentos empleados, sino que sólo podremos aclararla recurriendo a las condiciones del desempeño o fundamentación discursivos de pretensiones de validez. Y este concepto fundamental de teoría de la argumentación remite por su parte a los conceptos básicos de acuerdo racionalmente motivado y de asentimiento de un auditorio universal: «Aunque Toulmin reconoce que la validez de una pretensión... sólo puede desempeñarse en última instancia por decisiones consensuales producidas comunitariamente, la diferencia crucial entre decisiones alcanzadas consensualmente garantizadas y decisiones alcanzadas consensualmente no garantizadas sólo la reconoce implícitamente; Toulmin no diferencia claramente entre estos diferentes tipos de consenso»[62]. Toulmin no empuja con suficiente decisión la lógica de la argumentación hacia los campos de la Dialéctica y la Retórica. No establece los adecuados cortes conceptuales entre las *acuñaciones institucionales,* contingentes, de la *argumentación,* por un lado, y las *formas de argumentación,* determinadas por estructuras internas, por otro.

Es lo que se observa sobre todo en la demarcación tipológica que establece entre una organización de las argumentaciones orientada al conflicto y otra orientada al consenso. La vista de una causa y la negociación de un compromiso sirven a Toulmin de ejemplos de argumentaciones organizadas como *litigio,* las discusiones científicas y morales, y también la crítica de arte, como ejemplos de argumentaciones organizadas como *procesos de obtención de un acuerdo.* Pero en realidad los modelos que representan el conflicto y el consenso no pueden considerarse como formas de organización equiparables, situadas en un mis-

---

62 BURLESON (1979), 112; cfr. W. R. FISCHER, «Toward a Logic of Good Reasons», *Quart. J. Speech,* 64, 1978, 376 ss.

mo plano. La negociación de compromisos no se halla al servicio de un desempeño estrictamente discursivo de pretensiones de validez, sino del ajuste de intereses no susceptibles de universalización, y ello sobre la base de un equilibrio de posiciones de poder. La argumentación ante un tribunal (al igual que otras formas de discusión jurídica como, por ejemplo, las deliberaciones de los jueces, las discusiones dogmáticas, los comentarios a las leyes) se distingue de los discursos prácticos generales por su vinculación al derecho vigente y también por otras restricciones especiales que les impone el orden procesal, las cuales explican la necesidad de una decisión dotada de autoridad y que en la litispendencia las partes puedan orientarse en función del éxito [63]. No obstante lo cual, la argumentación ante un tribunal contiene elementos esenciales que sólo pueden ser aprehendidos según el modelo de la argumentación moral y, en general, de la discusión sobre la rectitud de enunciados normativos. De ahí que *todas* las argumentaciones, ya versen sobre cuestiones de derecho o de moral, o sobre hipótesis científicas u obras de arte, exijan *la misma* forma de organización básica de una búsqueda cooperativa de la verdad que subordine los medios de la erística al objetivo de obtener convicciones intersubjetivas basadas en los mejores argumentos.

Pero es en la división de campos de argumentación donde se hace más patente que Toulmin no distingue con claridad entre la diferenciación, internamente motivada, de diversas *formas de argumentación* y la diferenciación institucional de distintas *empresas racionales.* A mí me parece que el error radica en que Toulmin no distingue claramente entre *pretensiones convencionales* dependientes de los contextos de acción y *pretensiones universales de validez.* Consideremos algunos de sus ejemplos preferidos:

[1] Seguro que este año ganan la supercopa los Oakland Raiders.

[2] La epidemia se debió a una infección de origen bacteriano transmitida de guardería en guardería por el material del servicio de alimentación.

---

63 Esta circunstancia me había movido en un principio a considerar la vista de una causa como una acción estratégica (HABERMAS, LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft*, 1971, 200 s.). Mientras tanto R. ALEXY (1978), 263 ss., me ha convencido de que las argumentaciones jurídicas, en todas sus acuñaciones institucionales, han de entenderse como un caso especial de discurso práctico.

[3] Como medida provisional, lo mejor sería que la compañía colocara ese dinero en bonos municipales a corto plazo.

[4] Tengo derecho a examinar cualquier documento relacionado con los despidos en esta empresa.

[5] Debe usted hacer más esfuerzos por reclutar ejecutivos que sean mujeres.

[6] Esta nueva versión de *King Kong* tiene psicológicamente más sentido que la anterior.

[7] Los espárragos pertenecen al género de las liliáceas.

Las oraciones de [1] a [7] representan emisiones con que un proponente puede plantear una pretensión de validez frente a un oponente. El tipo de pretensión es algo que en la mayoría de los casos sólo puede colegirse del contexto. Cuando un aficionado cierra con otro una apuesta y enuncia [1], no se trata de una pretensión de validez desempeñable con argumentos, sino de la pretensión de que va a ganar la apuesta, pretensión que se decide por medio de las reglas convencionales del juego. Pero si uno pronuncia, en cambio, esa frase en un debate entre expertos en un deporte, se trata de un pronóstico que puede apoyarse o ponerse en cuestión con argumentos. Incluso en los casos en que ya las propias oraciones permiten reconocer que sólo pueden pronunciarse vinculadas a pretensiones de validez discursivamente decidibles, es el contexto el que decide sobre el *tipo* de pretensión de validez.

Supongamos que unos legos aficionados, o unos biólogos, están discutiendo sobre la clasificación botánica de «espárragos» y pronuncian [7]. En este caso el hablante plantea la pretensión de que su afirmación es verdadera. Pero cuando un profesor está explicando en una clase de biología la taxonomía de Linneo y pronuncia [7] para corregir a un alumno que no clasifica correctamente los espárragos está planteando una pretensión de inteligibilidad de una regla semántica.

Esto no quiere decir en modo alguno que los campos de argumentación discriminen suficientemente entre los diversos tipos de pretensiones de validez. Aunque [4] y [5] pertenezcan a distintos campos de argumentación, a saber: al de la moral y al del derecho, un hablante sólo puede plantear con esas emisiones, cuando las efectúa en condiciones estándar, pretensiones de validez normativas: en ambos casos apela a una norma de acción, siendo de presumir que en caso de [4] esa norma venga respal-

dada por los estatutos de la empresa y tenga, por tanto, un carácter jurídico.

Pero, además, una misma pretensión de validez, ya se trate de la verdad proposicional o de la rectitud normativa, puede aparecer en formas modalizadas. Las afirmaciones que se forman con oraciones enunciativas simples, con enunciados generales o con oraciones de existencia, al igual que las promesas o los mandatos que se forman con oraciones de deber singulares o generales, pueden entenderse, ciertamente, como casos paradigmáticos de los *modos básicos* que las emisiones susceptibles de verdad y las emisiones susceptibles de rectitud representan. Pero en pronósticos como [1], explicaciones como [2], o en descripciones clasificatorias como [7], en reclamaciones como [4] o en amonestaciones como [5] queda claro que, normalmente, el *modo* de una emisión significa algo más específico: expresa también la perspectiva espacio-temporal y de contenido desde la que el hablante se refiere a una pretensión de validez.

Campos de argumentación como la medicina, la dirección de empresas, la política, etc., se refieren en lo esencial a manifestaciones susceptibles de verdad, pero se diferencian en su referencia a la práctica. Una recomendación de estrategias o tecnologías como en [3] va directamente asociada a la pretensión de que las medidas aconsejadas son eficaces. Para lo cual se apoya en la verdad de los correspondientes pronósticos, explicaciones o descripciones. Una emisión como [2] representa, por el contrario, una explicación, a partir de la cual, en contextos prácticos, como es por ejemplo el de la sanidad, supuesto el imperativo de evitar la propagación de la epidemia, pueden deducirse, sin más, recomendaciones técnicas.

Estas consideraciones y otras parecidas hablan en contra de la tentativa de convertir las plasmaciones institucionales de los campos de argumentación en hilo conductor de la lógica de la argumentación. Las diferenciaciones externas parten, más bien, de diferenciaciones internas entre distintas formas de argumentación, las cuales tienen que permanecer cerradas a un tipo de análisis que se guíe por las funciones y fines de las empresas racionales. Las formas de argumentación se diferencian según pretensiones universales de validez que con frecuencia sólo nos resultan *reconocibles* a partir del contexto de una manifestación, pero que no vienen *constituidas* como tales por los contextos y ámbitos de acción.

Si esto es así, la teoría de la argumentación ha de hacer frente a notables obligaciones en lo que a demostración se refiere; pues tiene que poder detallar un *sistema de pretensiones de validez* [64]. Ciertamente que para tal sistema no es menester recurrir a una deducción en el sentido de una deducción trascendental; basta con un procedimiento fiable para la comprobación de las correspondientes hipótesis reconstructivas. Aquí voy a contentarme con unas consideraciones preliminares.

Una pretensión de validez puede ser planteada por un hablante frente a (por lo menos) un oyente. De ordinario esto acaece implícitamente. El hablante al pronunciar una oración plantea una pretensión que, si se hiciera explícita, podría adoptar la forma siguiente: «Es verdadero que *p*», «es correcto que *a*», o también «pienso realmente lo que digo al pronunciar "*s*" aquí y ahora», donde "*p*" representa un enunciado, "*a*" la descripción de una acción y "*s*" una oración de vivencia. Una *pretensión de validez* equivale a la afirmación de que se cumplen las *condiciones de validez* de una manifestación o emisión. Lo mismo si el hablante plantea su pretensión de validez implícitamente que si lo hace de manera explícita, el oyente no tiene más elección que aceptar la pretensión de validez, rechazarla, o dejarla en suspenso por el momento. Las reacciones permisibles son las posturas de afirmación o negación, o la abstención. Sin embargo, no todo «sí» o «no» frente a una oración emitida con intención comunicativa representa una toma de postura frente a una pretensión de validez susceptible de crítica. Si llamamos imperativos a las exigencias que son simplemente expresión de un arbitrio individual, es decir, que no vienen respaldadas por una autoridad normativa, entonces un «sí» o un «no» son asimismo expresión de asentimiento o rechazo, pero sólo en el sentido de la disposición o de la negativa a someterse al arbitrio del otro. De ahí que esas tomas de postura de afirmación o negación frente a *pretensiones de poder* sean a su vez expresión de un *arbitrio* (*Willkür*). Por el contrario, las posturas de afirmación o negación frente a pretensiones de validez significan que el oyente asiente *con razones,* o no asiente, a una pretensión de validez susceptible de crítica.

---

[64] Sobre la conexión entre teoría de las pretensiones de validez y lógica de la argumentación, cfr. V. L. VÖLZING, *Begründen, Erklären, Argumentieren,* Heidelberg, 1979, 34 ss.

Son, por consiguiente, expresión de la *intelección de un nexo de validez* [65].

Si repasamos la lista de ejemplos, reproducida más arriba, desde el punto de vista de aquello a que podría asentir o que podría negar un oyente, obtenemos las siguientes pretensiones de validez: en caso de que [1] tenga el sentido de un pronóstico el oyente toma postura con su «sí» o con su «no» frente a la *verdad de una proposición*. Lo mismo vale para [2]. Un «sí» o un «no» frente a [4] significa tomar postura frente a una pretensión jurídica, o más en general, frente a la *rectitud normativa de una forma de actuar*. Lo mismo vale para [5]. Una toma de postura frente a [6] significa que el oyente considera o no considera *apropiada* la *aplicación de un estándar de valor*. Según que [7] se utilice en el sentido de una descripción o como explicación de una regla semántica, el oyente se refiere con su toma de postura, o bien a una pretensión de verdad, o bien a una pretensión de inteligibilidad o de corrección en el uso de los medios de expresión.

El modo fundamental de estas manifestaciones se determina por las pretensiones de validez que implícitamente llevan asociadas: la verdad, la rectitud, la adecuación o la inteligibilidad (o corrección en el uso de los medios de expresión). A estos mismos modos conduce también un *análisis de enfoque semántico de las formas de enunciados*. Las oraciones descriptivas que, en el sentido más lato, sirven a la constatación de hechos pueden ser aseveradas o negadas bajo el aspecto de verdad de una proposición; las oraciones normativas u oraciones de deber que sirven a la justificación de acciones, bajo el aspecto de rectitud (o de «justicia») de una forma de actuar; las oraciones evaluativas (los juicios de valor) que sirven a la valoración de algo, bajo el aspecto de adecuación de los estándares de valor (o bajo el aspecto de lo «bueno») [66], y las explicaciones de reglas generativas que

---

[65] TUGENDHAT pasa por alto esta importante distinción, cfr. sus *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Francfort, 1976, 76 s., 218 ss.

[66] Me refiero aquí sólo a los juicios de valor «genuinos», a los cuales subyacen estándares valorativos de tipo no descriptivo. Las valoraciones que sirven para asignar un puesto a algo en una jerarquía, según criterios aplicables en términos descriptivos, pueden formularse como enunciados susceptibles de verdad y no pertenecen a los juicios de valor en sentido estricto. En este sentido, P. W. Taylor distingue entre «value grading» y «value ranking»: «Para aclarar la diferencia entre "value grading" y "value

sirven a la explicación de operaciones tales como hablar, clasificar, calcular, deducir, juzgar, etc., bajo el aspecto de inteligibilidad o corrección formal de las expresiones simbólicas.

Partiendo del análisis de las formas de enunciados pueden aclararse en principio las condiciones semánticas bajo las que resulta *válida* la correspondiente oración, pero en cuanto el análisis se interna en la cuestión de las posibilidades de fundamentación de la validez de los enunciados se ponen de manifiesto las *implicaciones pragmáticas* del concepto de validez. Qué significa fundamentación es algo que sólo puede aclararse recurriendo a las condiciones del desempeño discursivo de pretensiones de validez. Como los enunciados descriptivos, normativos, evaluativos, explicativos y, por lo demás, también los expresivos se distinguen por su forma, son precisamente los análisis semánticos los que nos avisan de que con la forma de los enunciados cambia también de modo específico el *sentido de la fundamentación.* La fundamentación de enunciados descriptivos significa la demostración de la existencia de estados de cosas; la fundamentación de enunciados normativos, la demostración de la aceptabilidad de acciones o de normas de acción; la fundamentación de enuncia-

---

ranking" conviene empezar considerando la diferencia entre dos sentidos del término "bueno". Supongamos que estamos tratando de decidir si cierto presidente de Estados Unidos fue un buen presidente. ¿Estamos pensando en "bueno" en comparación con lo que es la actuación habitual de los presidentes?, ¿o estamos pensando en "bueno" en un sentido absoluto, con la vista puesta en un presidente ideal? En el primer caso nuestra clase de comparación son los treinta y cinco hombres que han sido en efecto presidentes. Decir que alguien fue un buen presidente en este sentido equivale a decir que estuvo por encima de la media. Significa afirmar que cumplió ciertos estándares en grado superior a la mayoría de los demás que fueron presidentes. Estamos utilizando bueno como un término jerarquizador (ranking word). En el segundo caso nuestra clase de comparación no es la clase de los presidentes efectivos, sino la clase de todos los presidentes posibles (imaginables). Decir que alguien fue un buen presidente en este sentido significa que cumplió en alto grado aquellos estándares cuyo cabal cumplimiento definirían a un presidente ideal. "Bueno" se está utilizando aquí como término cualificativo (grading word). No es posible especificar con exactitud en qué grado han de cumplirse los estándares para calificar a un hombre de buen presidente y no de mediocre o malo. Esto depende de los estándares a que esté apelando (es decir, de cuál sea la concepción que uno tiene de un presidente ideal), de la claridad con que estén definidos esos estándares, de la posibilidad de medir el grado en que pueden cumplirse y de la distancia entre la realidad y el ideal que uno tiene.» P. W. TAYLOR, *Normative Discourse,* Englewoods Cliffs, 1961, 7 s.

dos evaluativos, la demostración de la preferibilidad de estos o aquellos valores; la fundamentación de enunciados expresivos, la demostración de la transparencia de las autopresentaciones, y la fundamentación de enunciados explicativos, la demostración de que las expresiones simbólicas han sido correctamente generadas. El sentido de las correspondientes pretensiones de validez diferenciadas puede entonces explicitarse especificando en términos de lógica de la argumentación las condiciones bajo las que puede hacerse en cada caso semejante demostración.

Aquí no podemos proseguir el análisis de estos puntos de apoyo que ofrece la semántica formal para una sistematización de las pretensiones de validez, pero sí que quiero señalar dos restricciones que tienen importancia para una teoría de ellas: no *sólo* las emisiones comunicativas contienen pretensiones de validez, y no *todas* las pretensiones de validez contenidas en las emisiones comunicativas tienen una conexión directa con las correspondientes formas de argumentación.

La oración [6] es un ejemplo de valoración estética. Este enunciado evaluativo se refiere al valor de una película. La película es considerada aquí como una obra que se presenta con una pretensión, con la pretensión, digamos, de autenticidad, de representar una encarnación instructiva de experiencias ejemplares. Ahora bien, cabe imaginar que en una discusión sobre la valoración comparativamente positiva del *remake,* que según la opinión del hablante desarrolla con sutileza las ambivalencias psicológicas de la relación entre King Kong, el monstruo, y su víctima, el estándar valorativo de que hace inicialmente uso de forma ingenua, quede a su vez puesto en cuestión y se convierta en tema de discusión. Parecido desplazamiento tiene lugar en las argumentaciones morales cuando la norma de que se echa mano para justificar una acción problemática queda a su vez puesta en tela de juicio. Así, [5] podría ser entendida también en el sentido de una oración general de deber o de una norma, de cuya pretensión de validez un oyente escéptico puede exigir una justificación. De la misma forma, el discurso que se inicie en torno a [2] puede desplazarse hacia los supuestos teóricos subyacentes, relativos a las enfermedades infecciosas. Es decir, en cuanto se diferencian sistemas culturales de acción como son la ciencia, el derecho y la moral, las argumentaciones a las que la institucionalización de esos sistemas da continuidad, argumentaciones, pues, realizadas ahora por expertos, se refieren a esas

pretensiones de validez de nivel superior que ya no van ligadas a manifestaciones comunicativas sueltas, sino a objetivaciones culturales como son las obras de arte, las normas morales y jurídicas o las teorías científicas. En este plano del saber culturalmente acumulado y objetivado se mueven asimismo las tecnologías y estrategias, en las que el saber teórico o el saber en que se asienta el ejercicio de las profesiones queda organizado en la perspectiva de determinadas relaciones con la práctica, como son la medicina, la atención sanitaria, la técnica militar, la dirección de empresas, etc. Pese a esta *diferencia de nivel,* el análisis de las emisiones o manifestaciones sueltas que se hacen con intención comunicativa, sigue siendo un punto de partida heurísticamente fecundo para la sistematización de pretensiones de validez, ya que en el plano de las objetivaciones culturales no aparece ninguna pretensión de validez que no aparezca *también* en las emisiones comunicativas.

En cuanto a la segunda restricción, no es ninguna casualidad que entre los ejemplos aducidos de manifestaciones susceptibles de crítica y con las que, por así decirlo, puede conectar una argumentación no se encuentre ninguna oración del tipo:

[8] Debo confesarte que estoy preocupado por lo mal que se encuentra mi colega desde que salió del hospital.

A primera vista tal cosa resulta sorprendente, pues tales manifestaciones expresivas pronunciadas en primera persona van ligadas sin duda alguna a una pretensión de validez. Otro colega podría, por ejemplo, replicar con la siguiente pregunta: «¿Lo dices en serio o no te sentirás también un poco aliviado porque por el momento no puede hacerte la competencia?». A las oraciones expresivas que sirven a la manifestación de vivencias se les puede prestar asentimiento o se las puede negar desde el punto de vista de la veracidad de la presentación que el hablante hace de sí mismo. Sin embargo, a diferencia de las pretensiones de rectitud o de verdad, la pretensión de veracidad asociada a las manifestaciones expresivas no es tal que pueda desempeñarse directamente con razones. Un hablante sólo podrá demostrar que piensa realmente lo que dice actuando en consecuencia. La veracidad de las emisiones expresivas no puede *fundamentarse,* sino sólo *mostrarse.* La no veracidad puede *delatarse* en la falta de consistencia entre una manifestación y las acciones vinculadas internamente a ella.

Sin embargo, la crítica de un terapeuta a los autoengaños de su paciente puede entenderse también como un intento de influir en sus actitudes por medio de argumentos, esto es, de *convencerlo*. El paciente que no se conoce a sí mismo en sus deseos y sentimientos, que se halla prisionero de ilusiones acerca de sus propias vivencias, ha de verse conducido en el diálogo psicoanalítico, por medio de argumentos, a penetrar la no veracidad, hasta entonces no advertida, de sus manifestaciones expresivas. Sin embargo, en este caso, entre la pretensión de veracidad de una oración de vivencia expresada con intención comunicativa y el habla argumentativa no existe la misma relación que entre una pretensión de validez que se ha tornado problemática y la consiguiente disputa discursiva. La argumentación no conecta aquí del mismo modo que en este último caso con la pretensión de validez contenida en la manifestación o emisión comunicativa. Pues en un diálogo terapéutico enderezado a que el paciente se autoconozca quedan sin cumplirse presupuestos importantes para que pueda haber discurso: la pretensión de validez no es reconocida de antemano como problemática. El paciente no adopta una actitud hipotética frente a lo dicho. Por parte suya, no quedan de ningún modo neutralizados todos los motivos a excepción del de la búsqueda cooperativa de la verdad. Tampoco se dan relaciones simétricas entre los participantes en el diálogo, etc. Con todo, según las concepciones psicoanalíticas, la fuerza del diálogo psicoanalítico radica *también* en la fuerza de convicción de los argumentos que se emplean en él. Para dar cuenta de estas especiales circunstancias hablaré de «crítica» en lugar de «discurso» siempre que se empleen argumentos sin que los participantes tengan que *suponer* cumplidas las condiciones de una situación de habla libre de coacciones internas y externas.

Algo distinto es lo que acaece en la discusión de estándares de valor, paradigma de la cual es la crítica estética [67]. También en las disputas sobre cuestiones de gusto nos fiamos de la fuerza racionalmente motivante del mejor argumento, si bien una disputa de este tipo se desvía de forma característica de las controversias sobre cuestiones de verdad y de justicia. Si la descripción que hemos esbozado más arriba [68] no está equivocada, a los argumentos les incumbe aquí el peculiar papel de abrir los ojos a

---

[67] J. ZIMMERMANN, *Sprachanalytische Ästhetik*, Stuttgart, 1980, pp. 145 y siguientes.

[68] Cfr. más arriba, pp. 40 ss.

los participantes, esto es, de *conducirlos* a una percepción estética que se convierta ella misma en garantía del estándar de valor en litigio. Pero, sobre todo, el tipo de pretensiones de validez con que se presentan los valores culturales no trasciende los límites locales de forma tan radical como las pretensiones de verdad y de justicia. Los valores culturales no son válidos universalmente; se restringen, como su mismo nombre indica, al horizonte de un determinado mundo de la vida. Tampoco se los puede hacer plausibles si no es en el contexto de una forma de vida particular. De ahí que la crítica de los estándares de valor suponga una precomprensión común de los participantes en la argumentación, de la que no se puede disponer a voluntad, sino que constituye, a la vez que delimita, el ámbito de las pretensiones de validez tematizadas [69]. Sólo la verdad de las proposiciones, la rectitud de las normas morales y la inteligibilidad o correcta formación de las expresiones simbólicas son, por su propio sentido, pretensiones universales de validez que pueden someterse a examen en discursos. Sólo en los discursos teóricos, prácticos y explicativos tienen que partir los participantes en la argumentación del presupuesto (a menudo contrafáctico) de que se cumplen con suficiente aproximación las condiciones de una situación ideal de habla. Sólo hablaré, pues, de «discursos» cuando el sentido mismo de la pretensión de validez que se ha tornado problemática fuerce conceptualmente a los participantes a suponer que en principio podría alcanzarse un acuerdo racionalmente motivado, significando aquí «en principio» la siguiente reserva idealizadora: con tal que la argumentación fuera suficientemente abierta y durara el tiempo suficiente [70].

2. Algunas características de la comprensión mítica y de la comprensión moderna del mundo

La precedente incursión en los proemios de la teoría de la argumentación tenía por objeto completar nuestras determinacio-

---

[69] G. Grossklaus, E. Oldenmeyer (eds.), *Werte in kommunikativen Prozessen,* Stuttgart, 1980.

[70] En relación con esta teoría pragmático-formal de la verdad, que se remonta a Peirce, cfr. ahora H. Scheit, *Studien zur Konsensustheorie der Wahrheit,* Memoria de oposiciones a cátedra, Universidad de Munich (1981).

nes provisionales del concepto de racionalidad. Nos habíamos servido del uso del término «racional» como hilo conductor para esclarecer las condiciones de racionalidad, así de las emisiones como de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Pero este concepto, a causa de su corte individualista y ahistórico, no es utilizable sin más en una consideración de tipo sociológico.

Incluso cuando se trata de enjuiciar la racionalidad de personas particulares, no basta con recurrir a esta o aquella manifestación o emisión. Sino que más bien se plantea la cuestión de si A y B, o un grupo de individuos, se comportan *por lo general* racionalmente, si cabe esperar sistemáticamente que sus manifestaciones vengan avaladas por buenas razones y que sus manifestaciones sean correctas o tengan éxito si se trata de la dimensión cognitiva, sean fiables o sapientes si se trata de la dimensión práctico-moral, sean inteligentes o convincentes si se trata de la dimensión evaluativa, sean sinceras o autocríticas si se trata de la dimensión expresiva, sean comprensivas si se trata de la dimensión hermenéutica, o incluso que sean racionales en todas estas dimensiones. Si en las diversas áreas de interacción y durante largos períodos de tiempo (incluso quizá en el espacio de toda una vida) se perfila en todos estos aspectos un efecto sistemático, hablamos también de la racionalidad de un *modo de vida (Lebensführung).*

Y en las condiciones socioculturales que subyacen a ese modo de vida tal vez se refleja la racionalidad de un mundo de la vida compartido no sólo por particulares, sino por colectivos.

Para aclarar el difícil concepto de *mundo de la vida (Lebenswelt)* racionalizado, conectaremos en su momento con el concepto de racionalidad comunicativa y analizaremos las estructuras del mundo de la vida que permiten a los individuos y a los grupos adoptar orientaciones racionales de acción. Sin embargo, el concepto de mundo de la vida es demasiado complejo como para poder ser explicado de forma satisfactoria en el marco de una introducción [71]. En lugar de eso, voy a referirme, por de pronto, a los sistemas culturales de interpretación o imágenes del mundo, que reflejan el saber de fondo de los grupos sociales y que garantizan la coherencia en la diversidad de sus orientaciones de acción. Por el momento vamos a analizar, pues, las condiciones que tienen que cumplir las estructuras de las imágenes del mun-

[71] Cfr. más abajo, Tomo II, pp 169 ss.

do en su función de orientar la acción para que a aquellos que comparten ese mundo de la vida les sea posible configurar racionalmente sus vidas. Esta forma de proceder ofrece dos ventajas: por una parte, nos obliga a pasar de un análisis conceptual a un análisis de base empírica y a inquirir las estructuras de racionalidad simbólicamente materializadas en las imágenes del mundo, y, por otra, nos fuerza a no suponer universalmente válidas, sin más examen, las estructuras de racionalidad determinantes de la comprensión moderna del mundo, sino a considerarlas desde una perspectiva histórica.

Al tratar de aclarar el concepto de racionalidad valiéndonos del uso de la expresión «racional», tuvimos que apoyarnos en una *precomprensión* anclada en las actitudes de la conciencia moderna. Hasta ahora hemos partido de la ingenua suposición de que en esta comprensión del mundo se expresan estructuras de conciencia que pertenecen a un mundo de la vida racionalizado y que en principio hacen posible un modo racional de vida. A nuestra *comprensión occidental* del mundo vinculamos implícitamente una pretensión de *universalidad*. Para ver qué hay de tal pretensión de universalidad, lo más obvio es recurrir a una comparación con la comprensión mítica del mundo. En las sociedades arcaicas los mitos cumplen de una forma paradigmática la función de fundar unidad, propia de las imágenes del mundo. Al tiempo, dentro de las tradiciones culturales que nos resultan accesibles, ofrecen el más agudo contraste con la comprensión del mundo que prevalece en la modernidad. Las imágenes míticas del mundo están lejos de permitir orientaciones racionales de acción en el sentido en que nosotros entendemos el término «racional». Constituyen, en lo que se refiere a las condiciones de un modo racional de vida en el sentido indicado, una antítesis de la comprensión moderna del mundo. De ahí que quepa esperar que en el espejo del pensamiento mítico resulten visibles los presupuestos hasta ahora no tematizados de la mentalidad moderna.

Pues bien, la ya vieja discusión sobre las tesis de Levy-Bruhl acerca de la «mentalidad primitiva» [72] ha demostrado que no podemos postular para el pensamiento primitivo una etapa «prelógica» del conocimiento y de la acción [73]. Las famosas investiga-

---

[72] L. LEVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, París, 1922.

[73] E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. II: «Das mytische Denken», Darmstadt, 1958; R. HORTON, LEVY-BRUHL, «Durkheim

ciones de Evans-Pritchard sobre las creencias mágicas de la tribu africana de los zande confirmaron que las diferencias entre el pensamiento mítico y el pensamiento moderno no radican en el plano de las operaciones lógicas [74]. Está claro que el grado de racionalidad de las imágenes del mundo no varía con la etapa de evolución cognitiva de los individuos que orientan su acción por esas imágenes. Tenemos que partir de que los miembros adultos de las sociedades primitivas pueden adquirir fundamentalmente las mismas operaciones formales que los miembros de las sociedades modernas, si bien es verdad que las competencias de orden superior aparecen en el primer caso con menos frecuencia y de forma más selectiva, es decir, son aplicadas a áreas más reducidas de la existencia [75]. La racionalidad de las imágenes del mun-

---

and the Scientific Revolution», en R. HORTON, R. FINNEGAN (eds.), *Modes of Thought*, Londres, 1973, 249 ss.

[74] E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937. EVANS-PRITCHARD resume como sigue su crítica a Levy-Bruhl («Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality», en *Bulletin of the Faculty of Arts*, 2, 1934, 1 ss.):

«El hecho de que nosotros atribuyamos la lluvia solamente a causas metereológicas mientras que los salvajes creen que los dioses, los espíritus, la magia, pueden influir en la lluvia, no demuestra que nuestros cerebros funcionen de forma diferente que los de ellos [...] Por mi parte, no llegué a esa conclusión por mí mismo, por observación o inferencia, y de hecho mis conocimientos sobre los procesos metereológicos que conducen a la lluvia son muy escasos. Simplemente acepto lo que cualquier otra persona acepta en mi sociedad, a saber: que la lluvia se debe a causas naturales [...] Igualmente, un salvaje que cree que bajo las apropiadas condiciones naturales y rituales puede ejercerse influencia sobre la lluvia utilizando los medios mágicos apropiados, no por ello podemos considerarlo de inferior inteligencia. Él no construyó esa creencia a partir de sus propias informaciones e inferencias, sino que la adoptó de la misma forma que adoptó el resto de su herencia cultural, a saber: por haber crecido en ella [...] Tanto él como yo estamos pensando conforme a patrones de pensamiento que nos han sido suministrados por nuestras respectivas sociedades [...] Sería absurdo decir que el salvaje está pensando místicamente y que nosotros estamos pensando científicamente sobre la lluvia. En ambos casos, los procesos mentales implicados son parecidos y, además, el contenido del pensamiento se ha obtenido de manera similar. Sin embargo, podemos decir que el contenido social de nuestro pensamiento sobre la lluvia es científico, que se conforma a los hechos objetivos, mientras que el contenido social del pensamiento salvaje sobre la lluvia es acientífico porque no se conforma a la realidad y puede también ser místico en la medida en que asume la existencia de fuerzas suprasensibles.»

[75] M. COLE, J. GAY, J. GLICK, D. SHARP, *The Cultural Concept of Learning and Thinking*, Nueva York, 1971; P. R. DASEN, «Cross-Cultural

do se mide no por propiedades lógicas y semánticas, sino por las categorías que ponen a disposición de los individuos para la interpretación de su mundo. Cabría hablar también de «ontologías» inscritas en las estructuras de las imágenes del mundo si este concepto que procede de la tradición de la metafísica griega no se redujera a una determinada relación específica con el mundo, a la relación cognitiva con el mundo del ente. En la filosofía no se ha formado un concepto parejo que incluya la relación con el mundo social y con el mundo subjetivo al igual que la relación con el mundo objetivo. Es una deficiencia que trata de subsanar la teoría de la acción comunicativa.

Primero voy a caracterizar en términos muy generales la comprensión mítica del mundo. Para ello voy a limitarme, por mor de la simplicidad, a los resultados de las investigaciones estructuralistas de C. Lévi-Strauss, sobre todo a aquellos que han sido subrayados por M. Godelier [1]. Sobre este transfondo se perfilan las categorías que son constitutivas de la comprensión moderna del mundo y que, por tanto, nos resultan familiares intuitivamente. Desde esta distancia obtenida a través de la Antropología Cultural podremos conectar de nuevo con el concepto de racionalidad ya introducido [2]. La discusión desencadenada por P. Winch con su provocativo artículo sobre el carácter convencional de la racionalidad científica nos dará ocasión de esclarecer en qué sentido la comprensión moderna del mundo puede reclamar universalidad [3]. Y finalmente, recurriré al concepto piagetiano de decentración para indicar la perspectiva evolutiva que podemos adoptar si queremos sostener con Max Weber la existencia de un proceso universal de racionalización de las imágenes del mundo. Este proceso desemboca en una comprensión del mundo que allana el camino para una racionalización del mundo social de la vida [4].

[1] Cuanto más profundamente se penetra en la trama de una interpretación mítica del mundo, tanto más salta a la vista la fuerza totalizante de la mentalidad primitiva [76]. Por una par-

Piagetian Research», en *J. Cross Cult. Psych.*, 3, 1972, 23 ss.; B. B. LLOYD, *Perception and Cognition*, Harmondsworth, 1972.

[76] C. LÉVI-STRAUSS, *Antropología Estructural*, Buenos Aires, 1968; del mismo autor, *El pensamiento salvaje*, México, 1964; cfr. W. LEPENIES, H. H. RITTER (eds.), *Orte des wilden Denkens*, Francfort, 1970.

te, los mitos contienen informaciones abundantes sobre el entorno natural y social, es decir, conocimientos geográficos, astronómicos, meteorológicos, conocimientos sobre la fauna y la flora, sobre relaciones económicas y técnicas, sobre complejas relaciones de parentesco, sobre ritos, prácticas curativas, dirección de la guerra. Pero, por otra, esas experiencias están organizadas de forma que cada fenómeno individual se asemeja en sus aspectos típicos a todos los demás fenómenos o contrasta con ellos. A través de estas *relaciones de semejanza y contraste* la diversidad de las observaciones se combina en una totalidad. El mito «construye un gigantesco juego de espejos en el cual la recíproca imagen del hombre y del mundo se refleja hasta el infinito y continuamente se compone y recompone en el prisma de las relaciones entre naturaleza y cultura ... Por medio de la analogía el mundo entero adquiere sentido. Todo se torna significante y todo puede ser significado dentro de un orden simbólico en que todos ... los conocimientos positivos encajan unos con otros en toda la plétora de sus detalles» [77]. Para los estructuralistas esta operación de síntesis tiene su explicación en que el pensamiento salvaje permanece apegado *en términos concretistas* a la superficie visible del mundo ordenando mediante formación de analogías y contrastes las percepciones que así obtiene [78]. Los distintos ámbitos de fenómenos son puestos en relación unos con otros y clasificados bajo los puntos de vista de la *homología* y la *heterogeneidad,* de la *equivalencia* y la *desigualdad,* de la *identidad* y la *oposición.* Lévi-Strauss dice que el mundo de los mitos es a la vez *redondo* y *hueco.* El pensamiento analogizante entreteje todos los fenómenos en una red de correspondencias, pero sus interpretaciones no penetran la superficie de lo intuitivamente aprehensible.

El concretismo de un pensamiento prisionero de la intuición y el establecimiento de relaciones de semejanza y contraste son dos aspectos formales bajo los que la mentalidad primitiva puede ser comparada con etapas ontogenéticas del desarrollo cogni-

---

[77] M. GODELIER, «Mythe et Histoire», *Annales, Économies, Societés, Civilisations,* Cuaderno «Structure et Histoire», París, 1971. Versión castellana en M. GODELIER, *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas,* Buenos Aires, 1974, 379.

[78] Sobre el carácter analógico del pensamiento salvaje, cfr. S. J. TAMBIAH, «Form and Meaning of Magical Acts», en HORTON, FINNEGAN (1973), 199 ss.

tivo [79]. Por el contrario, las categorías o conceptos básicos de las imágenes míticas del mundo provienen de áreas de experiencia que es menester analizar sociológicamente. Por una parte, las estructuras de reciprocidad del sistema de parentesco, las relaciones del dar y recibir entre las familias, los sexos y las generaciones, se ofrecen como un esquema de interpretación del que el pensamiento salvaje sabe hacer múltiples usos: «El hecho de que las sociedades imaginarias en que las figuras ideales del mito viven, mueren y renacen, mantengan una organización que descansa sobre las relaciones de sangre y de alianza, no puede tener su origen ni en los "principios puros" del pensamiento ni tampoco en ningún modelo existente en la naturaleza» [80]. Por otra parte, las categorías de acción adquieren una significación constitutiva para las imágenes míticas del mundo. El actor y la capacidad de acción, la intención y la finalidad, el éxito y el fracaso, lo activo y lo pasivo, el ataque y la defensa —éstas son las categorías con que quedan elaboradas las experiencias fundamentales de las sociedades arcaicas: la experiencia, en definitiva, de un sentirse expuesto, sin defensa alguna, a las contingencias de un entorno no dominado [81]. Estos riesgos no pueden ponerse bajo control en ese estado aún no desarrollado de las fuerzas productivas. Urge, pues, la necesidad de poner un dique, si no fáctico, sí al menos imaginario, contra la avalancha de contingencias, es decir, de obviarlas por vía de interpretación: «Por medio de la formación de analogías las causas y poderes invisibles que generan y regulan al mundo no humano (naturaleza) y al mundo humano (cultura) revisten atributos humanos, esto es, se presentan espontáneamente al hombre como seres dotados de *conciencia*, de *voluntad*, de *autoridad* y de *poder*, es decir, como seres análogos al hombre que, sin embargo, se distinguen de él en que saben lo que él no sabe, hacen lo que él no puede hacer, controlan lo que él no puede controlar y que, en consecuencia, se distinguen de él en que le son superiores» [82].

---

[79] J. Piaget, *La causalité physique chez l'enfant*, París, 1927.

[80] Godelier (1974), 378.

[81] B. Malinowski subraya este motivo en *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, 1922. Malinowski muestra que los pescadores del archipiélago Trobriand recurren a prácticas mágicas mayormente en las ocasiones en que se percatan de las insuficiencias de su saber o de los límites de sus métodos racionales. Cfr. sobre este asunto B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, Glencoe (Illinois), 1948.

[82] Godelier (1974), 371-372.

Los conocidos rasgos mágico-animistas de las imágenes míticas del mundo pueden entenderse algo mejor si se repara en cómo estas *categorías* que están extraídas del modelo del sistema de parentesco y que interpretan las experiencias de la relación con una naturaleza prepotente se combinan con las *operaciones* de un pensamiento que procede estableciendo analogías sobre la base de lo intuitivo y lo concreto. Lo más sorprendente *para nosotros* es la peculiar nivelación de los distintos ámbitos de realidad: la naturaleza y la cultura quedan proyectadas sobre un mismo plano. De la recíproca asimilación de la naturaleza a la cultura y, a la inversa, de la cultura a la naturaleza, surge, de una parte, una naturaleza dotada de rasgos antropomórficos, inclusa en la red de comunicación de los objetos sociales, y en este sentido humanizada, y, por otra parte, una cultura que, en cierto modo naturalizada y cosificada, se rezuma en la trama causal objetiva de poderes anónimos. Desde la perspectiva de la mentalidad ilustrada la mentalidad primitiva genera una doble ilusión: «... una ilusión sobre sí misma y una ilusión sobre el mundo: una ilusión sobre sí misma porque el pensamiento dota a las idealidades que espontáneamente genera de una existencia fuera del hombre e independiente de él, con lo cual se extraña de sí mismo en sus propias imágenes del mundo, y una ilusión sobre el mundo, al que puebla de seres imaginarios análogos al hombre, que pueden responder a sus plegarias atendiéndolas o rechazándolas» [83]. Tal interpretación según la cual todo fenómeno está en correspondencia con todos los demás fenómenos por la acción de poderes míticos, no sólo posibilita una teoría que explica y hace plausible narrativamente el mundo, sino también una práctica con que el mundo puede ser controlado de forma imaginaria. La técnica de la intervención mágica en el mundo es consecuencia lógica del juego de perspectivas que el mito establece entre el hombre y el mundo, entre la cultura y la naturaleza.

Tras este tosco bosquejo de los rasgos fundamentales del pensamiento mítico voy a volver a la cuestión de por qué las estructuras de tal visión del mundo no permiten orientaciones de acción que puedan llamarse racionales según los criterios habituales hoy.

[2] A nosotros, que pertenecemos a un mundo de la vida moderno, nos irrita el que en un mundo interpretado míticamen-

[83] Godelier (1974), 372.

te no podamos establecer con suficiente precisión determinadas distinciones que son fundamentales para nuestra comprensión del mundo. Desde Durkheim hasta Lévi-Strauss los antropólogos han hecho hincapié una y otra vez en la peculiar *confusión entre naturaleza* y *cultura*. Este fenómeno podemos entenderlo, por lo pronto, como una mezcla de dos ámbitos objetuales, de los ámbitos que representan la naturaleza física y el entorno sociocultural. El mito no permite una clara distinción categorial entre cosas y personas, entre objetos que pueden manipularse y agentes, sujetos capaces de lenguaje y acción, a los que imputamos acciones y manifestaciones lingüísticas. De ahí que sea del todo consecuente que las prácticas mágicas ignoren la distinción entre acción teleológica y acción comunicativa, entre una intervención instrumental en las situaciones objetivamente dadas efectuada con vistas a realizar un propóstio y el establecimiento de relaciones interpersonales. La *impericia* que es causa del fracaso técnico o terapéutico de una acción realizada para conseguir un determinado fin cae bajo la misma categoría que la *culpa* debida al error normativo-moral que representa una interacción que viola las ordenaciones sociales vigentes; a su vez el fallo moral queda entretejido con el físico, lo *malo* queda conceptualmente tan entretejido con lo *dañino*, como lo *bueno* con lo *sano* y lo *provechoso*. Y al revés, la desmitologización de la imagen del mundo significa a la vez una desocialización de la naturaleza y una «desnaturalización» de la sociedad.

Este proceso que intuitivamente resulta accesible con facilidad, que descriptivamente ha sido tratado a menudo, pero que está muy lejos de haber sido bien analizado, conduce, según parece, a una *diferenciación* categorial *entre* los *ámbitos* naturaleza y cultura. Mas esta manera de ver las cosas pasa por alto la circunstancia de que la distinción categorial entre ámbitos objetuales depende a su vez de un proceso de diferenciación que puede analizarse mejor recurriendo a *actitudes básicas* frente a *mundos*. El concepto mítico de «poderes» y el concepto mágico de «conjuro» impiden sistemáticamente la separación entre la actitud objetivante frente a un mundo de estados de cosas existentes y la actitud de conformidad o no conformidad frente a un mundo de relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Consideradas como ámbitos objetuales, la naturaleza y la cultura pertenecen al mundo de los hechos, sobre los que son posibles enunciados verdaderos. Pero en cuanto hemos de señalar

explícitamente en qué se diferencian las cosas de las personas, las causas de los motivos, y los sucesos de las acciones, etc., tenemos que remontarnos por detrás de la diferenciación de ámbitos objetuales y pasar a una diferenciación entre una actitud básica frente al mundo objetivo de lo que es el caso, y una actitud básica frente al mundo social de aquello que cabe esperar legítimamente, de aquello que es obligatorio o que constituye un deber. Sólo podemos establecer los cortes conceptuales adecuados entre nexos causales de la naturaleza y ordenaciones normativas de la sociedad en la medida en que cobramos conciencia del cambio de perspectivas y de actitudes que realizamos cuando pasamos de la manipulación o de la observación de objetos a la observancia o a la violación de normas legítimas de acción.

Sin embargo, la confusión de naturaleza y cultura no significa solamente la *confusión conceptual* de mundo objetivo y mundo social, sino también una diferenciación que a nosotros se nos antoja deficiente entre *lenguaje* y *mundo,* es decir, entre el medio de comunicación «lenguaje» y aquello *sobre que* en una comunicación lingüística puede llegarse a un entendimiento. En el tipo de visión totalizante que caracteriza a las imágenes míticas del mundo resulta difícil establecer con precisión suficiente las *distinciones semióticas* a que nosotros estamos habituados entre el sustrato sígnico de una expresión lingüística, su contenido semántico y el referente con que el hablante se relaciona en cada sazón por medio de esa expresión. Las relaciones mágicas entre el nombre y los objetos designados, la relación concretista entre el significado de las expresiones y los contenidos y estados de cosas representados por ella, confirman la confusión sistemática entre *nexos internos de sentido* y *nexos objetivos externos.*

Relaciones internas son las que se dan entre expresiones simbólicas, y externas, las que se dan entre las entidades que figuran en el mundo. En este sentido la relación lógica entre premisa y consecuencia es interna, y la relación causal entre causa y efecto, externa (physic vs. symbolic causation). La interpretación mítica del mundo y la dominación mágica del mundo pueden compenetrarse entre sí sin sutura alguna porque las relaciones internas y las relaciones externas forman todavía conceptualmente una unidad. Es evidente que todavía no existe un concepto preciso para la validez no empírica que atribuimos a las manifestaciones simbólicas; validez se confunde con eficacia empírica. Aparte de eso, aquí no podemos pensar todavía en pretensio-

nes de validez diferenciadas: en el pensamiento mítico las diversas pretensiones de validez, que son la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva, todavía no están diferenciadas en absoluto. Incluso el concepto difuso de validez en general aún no está exento de adherencias empíricas; conceptos de validez tales como moralidad y verdad están amalgamados con conceptos relativos a nexos empíricos, como son los conceptos de causalidad y salud. De ahí que la imagen del mundo constituida lingüísticamente pueda ser identificada hasta tal punto con el orden mismo del mundo que no pueda ser reconocida como tal en su calidad de interpretación del mundo, es decir, de una interpretación sujeta a errores y susceptible de crítica. En este aspecto la confusión de naturaleza y cultura cobra el significado de una reificación de la imagen del mundo.

La comunicación lingüística y la tradición cultural que a ella afluye sólo emergen como una realidad con derecho propio frente a la realidad de la naturaleza y de la sociedad a medida que se diferencian conceptos formales de mundo y pretensiones de validez no empíricas. En los procesos de entendimiento partimos hoy de aquellas *presuposiciones formales de comunidad o intersubjetividad* que nos son menester para referirnos a algo en *el* mundo objetivo, idéntico para todos los observadores, o a algo en nuestro mundo social, que es un mundo intersubjetivamente compartido. Las pretensiones de verdad proposicional o de rectitud normativa actualizan en cada caso para cada emisión concreta estas presuposiciones de comunidad. Así, la verdad de un enunciado significa que el estado de cosas a que la afirmación se refiere existe como algo en el mundo objetivo; y la rectitud que una acción pretende tener en relación con un contexto normativo vigente significa que la relación interpersonal contraída merece reconocimiento como ingrediente legítimo del mundo social. Las pretensiones de validez resultan en principio susceptibles de crítica porque se apoyan en conceptos formales de mundo. Presuponen un mundo idéntico para *todos* los observadores *posibles* o un mundo intersubjetivamente compartido por *todos los miembros* de un grupo, y ello en forma abstracta, es decir, desligada de todos los contenidos concretos. Además, las pretensiones de validez exigen una toma de postura racional por parte de un oponente.

Los actores que plantean pretensiones de validez tienen que renunciar a prejuzgar, en lo que al contenido se refiere, la rela-

ción entre lenguaje y realidad, entre los medios de comunicación y aquello sobre que la comunicación versa. Bajo el presupuesto de conceptos formales de mundo y de pretensiones universales de validez, los contenidos de la imagen lingüística del mundo tienen que quedar desgajados del orden mismo que se supone al mundo. Sólo entonces puede formarse el concepto de una tradición cultural, de una cultura temporalizada, y se cobra conciencia de que las interpretaciones varían frente a la realidad natural y social, de que las opiniones y los valores varían, respectivamente, frente al mundo objetivo y al mundo social. Por el contrario, las imágenes míticas del mundo impiden la desconexión categorial de naturaleza y cultura, y ello no solamente en el sentido de una mezcla conceptual de mundo social y mundo objetivo, sino también en el sentido de una reificación de la imagen lingüística del mundo. Lo cual tiene como consecuencia que el concepto de mundo quede investido dogmáticamente de determinados contenidos que escapan así a una toma de postura racional y, con ello, a la crítica.

Hasta ahora, al hablar de confusión entre naturaleza y cultura nos hemos referido siempre a la naturaleza *externa* o al mundo objetivo. Pero análoga confusión de ámbitos de realidad puede también mostrarse para el caso de la relación entre cultura y naturaleza *interna* o mundo subjetivo. Sólo a medida que se desarrolla el concepto formal de *mundo externo,* el cual comprende el mundo objetivo de estados de cosas existentes y el mundo social de normas vigentes, puede formarse el concepto complementario de *mundo interno* o de subjetividad, a la que se atribuye todo aquello que no puede ser incorporado al mundo externo y a la que el individuo tiene un acceso privilegiado. Sólo sobre el trasfondo del mundo objetivo, y cuando se las mide por pretensiones de verdad o por pretensiones de éxito susceptibles de crítica, pueden las opiniones revelarse como sistemáticamente falsas o las intenciones de acción como sistemáticamente sin perspectivas, pueden las ideas aparecer como fantasías, como puras elucubraciones; sólo sobre el trasfondo de una realidad normativa que se ha vuelto objetiva, y cuando se los mide por pretensiones de rectitud normativa susceptibles de crítica, pueden las intenciones, los deseos, las actitudes y los sentimientos aparecer como ilegítimos o como puramente idiosincráticos, como no generalizables y como meramente subjetivos. En la medida en que las imágenes míticas del mundo dominan el ámbito del conoci-

miento y de las orientaciones de acción, no parece posible deslindar con claridad un ámbito de lo subjetivo, pues ni las intenciones ni los motivos quedan separados de las acciones y de las consecuencias de éstas ni los sentimientos separados de sus manifestaciones normativamente fijadas, estereotipadas. Es típica en este contexto la observación de que los miembros de las sociedades arcaicas ligan su identidad a los detalles del saber colectivo fijado míticamente y a las particularidades formales de los preceptos rituales. Pues al igual que no disponen de un concepto formal de mundo que fuera capaz de garantizar la identidad de la realidad natural y social frente a las cambiantes interpretaciones de una tradición cultural temporalizada, tampoco el individuo puede contar con un concepto formal de yo que pudiera asegurar su propia identidad frente a una subjetividad autonomizada y que se tornara movediza.

Apoyándome en el uso ordinario del lenguaje, en el cual utilizamos los conceptos simétricos de mundo interno y mundo externo, hablo de mundo subjetivo en contraposición con el mundo objetivo y el mundo social. Ciertamente que en este contexto la expresión «mundo» puede dar lugar a malentendidos. El ámbito de la subjetividad guarda una relación de complementariedad con el mundo externo, el cual viene definido por el hecho de ser compartido con los demás. El mundo objetivo es supuesto en común, como totalidad de los hechos, significando aquí «hecho» que el enunciado sobre la existencia del correspondiente estado de cosas puede considerarse verdadero. Y todos presuponen también en común un mundo social como totalidad de las relaciones interpersonales que son reconocidas por los integrantes como legítimas. Por el contrario, el mundo subjetivo representa la totalidad de las vivencias a las que en cada caso sólo un individuo tiene un acceso privilegiado. No obstante lo cual, la expresión «mundo subjetivo» está justificada en la medida en que en este caso se trata de un concepto abstracto que en forma de una presuposición compartida por todos los implicados deslinda frente al mundo objetivo y al mundo social un ámbito de elementos no compartidos, un ámbito de *no-comunidad*. El concepto de mundo subjetivo tiene un *status* parejo al de sus concepto complementarios. Lo cual queda también de manifiesto en que este concepto puede ser analizado introduciendo otra actitud básica y su correspondiente pretensión de validez.

La actitud expresiva de un sujeto que revela lo que está pensando, que da a conocer un deseo, que expresa un sentimiento, o que descubre ante los otros una parcela de su subjetividad, se distingue de forma característica, así de la actitud objetivante que el sujeto que manipula u observa adopta frente a las cosas y sucesos, como de la actitud de conformidad (o no conformidad) que frente a las expectativas de su entorno adopta un participante en la interacción. Por lo demás, también a las manifestaciones expresivas vinculamos una pretensión de validez susceptible de crítica, a saber: una pretensión de veracidad. De ahí que los mundos subjetivos puedan ser incluidos en la discusión pública como ámbitos de elementos no comunes, a los que cada cual tiene un acceso privilegiado.

Hasta aquí hemos discutido el carácter cerrado de las imágenes míticas del mundo desde dos puntos de vista: primero, desde el punto de vista de su deficiente diferenciación entre actitudes fundamentales frente al mundo objetivo, al mundo social y al mundo subjetivo, respectivamente, y después, desde el punto de vista de la falta de reflexividad de la imagen del mundo, que impide que ésta pueda ser identificada *como* imagen del mundo, como tradición cultural. Las imágenes míticas del mundo no son entendidas por aquellos que las comparten como sistemas de interpretación que van conectados a una tradición cultural, que están constituidos por relaciones internas de sentido, que guardan con la realidad una relación simbólica, que van asociados con pretensiones de validez y que, por ende, están expuestos a la crítica y son susceptibles de revisión. De esta suerte, el contraste con las estructuras de la mentalidad primitiva nos permite obtener importantes presuposiciones de la comprensión moderna del mundo. Pero con ello no se ha mostrado todavía que la presunta racionalidad de nuestra comprensión del mundo no refleje solamente los rasgos particulares de una cultura marcada por la ciencia, antes cuente con títulos bastantes para plantear con razón una pretensión de universalidad.

[3] Este problema cobró actualidad cuando a finales del siglo XIX se inició la reflexión sobre los fundamentos de las ciencias históricas. La discusión se atuvo esencialmente a dos aspectos. Bajo un punto de vista metodológico se concentró en la cuestión de la objetividad de la comprensión, y puede decirse que, por este lado, ha llegado a una cierta conclusión con las investi-

gaciones de Gadamer sobre hermenéutica filosófica [84]. Simultáneamente, bajo la rúbrica de problema del historicismo, se trató sobre todo la cuestión sustancial de la singularidad y comparabilidad de civilizaciones e imágenes del mundo. Esta parte de la discusión, más que concluida, quedó empantanada a finales de los años veinte [85], al no lograrse dar al problema un planteamiento suficientemente preciso. Lo cual pudo deberse, entre otras cosas, a que el ámbito objetual de las ciencias del espíritu, constituido predominantemente por testimonios transmitidos por escrito e intelectualmente elaborados, provenientes del período de florecimiento de las culturas superiores, no obligan con la misma premura que las tradiciones míticas, los ritos, la magia, etc., a tomar una postura *radical* en la cuestión fundamental de si, y en qué sentido, los estándares de racionalidad por los que, al menos intuitivamente, se deja guiar el científico, pueden pretender ser universalmente válidos. En Antropología Cultural esta cuestión tuvo desde el principio una gran importancia; desde los años sesenta vuelve a estar en el centro de una discusión entre científicos sociales y filósofos [86]. Esta fue provocada por dos publicaciones de P. Winch [87]. Entre las distintas líneas de argumentación voy a seguir una que nos importa especialmente en nuestro contexto [88]. Por mor de la simplicidad, voy a construirla como una secuencia de seis pares de argumentos en pro y en contra,

[84] H. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1960.

[85] E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, Tubinga, 1922; K. MANNHEIM, «Historismus», en *Arch. f. Sozialpol.*, 52 (1924), 1 ss.; del mismo autor: *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929; una visión global del asunto la ofrece J. RÜSEN, *Für eine erneuerte Historik*, Stuttgart, 1976.

[86] B. R. WILSON (ed.), *Rationality*, Oxford, 1970; HORTON, FINNEGAN (eds.), (1973); K. NIELSEN, «Rationality and Relativism», en *Phil. of Soc. Sci.*, 4, 1974, 313 ss.; E. FALES, «Truth, Tradition, Rationality», en *Phil. Soc. Sci.*, 6, 1976, 97 ss.; I. C. JARVIE, «On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology», *Curr. Anthr.*, 1976, 687 ss.; R. HORTON, «Professor Winch on Safari», *Arch. Eur. Soc.*, 17, 1976, 157 ss.; R. DIXON, «Is cultural relativism Selfrefuting?», *Brit. J. Soc.*, 1977, 75 ss.; J. KEKES, «Rationality and Social Sciences», *Phil. Soc. Sci.*, 9, 1979, 105 ss.; L. HERTZBERG, «Winch on Social Interpretation», *Philos. Soc. Sci.*, 10, 1980, 151 ss.

[87] P. WINCH, *The Idea of a Social Science*, Londres, 1958; del mismo autor: «Understanding a Primitive Society», en WILSON (1970), 78 ss.

[88] Sigo aquí a Th. MCCARTHY, «The Problem of Rationality in Social Anthropology», *Stony Brook Studies in Philosophy*, 1974, 1 ss.; del mismo autor, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, 1978, 317 ss.; y, sobre todo, debo importantes sugerencias a unas lecciones inéditas de A. WELLMER, «On Rationality», I-IV (1977).

respectivamente, de la posición universalista. Naturalmente, esta secuencia no responde al curso efectivo de la discusión.

a) El primer *round* se mueve todavía en los preliminares de la discusión. Steven Lukes llama la atención sobre una predecisión que podría hacer ociosa la discusión misma: «Cuando me topo con un conjunto de creencias que *prima facie* parecen irracionales, ¿cuál debe ser mi actitud hacia ellas? ¿He de adoptar una actitud crítica, dando por sentado que tales creencias son irracionales y tratar de explicar cómo llegaron a ser sostenidas, cómo se las arreglan para sobrevivir sin verse afectadas por la crítica racional, cuáles son sus consecuencias, etc.? ¿O debo tratar tales creencias caritativamente y empezar suponiendo que lo que a mí me parece irracional podría interpretarse como racional si se lo entendiera plenamente en su contexto? En resolución, el problema es en última instancia si existen o no *estándares de racionalidad alternativos*» [89]. Lukes parece suponer que ante una manifestación incomprensible, a primera vista opaca, el antropólogo tendría la opción de renunciar o no renunciar a la clarificación hermenéutica de su significado. Sostiene además que a la decisión por el procedimiento hermenéutico le subyace implícitamente la suposición de estándares alternativos de racionalidad. Winch cuenta con buenas razones para poner en tela de juicio ambas tesis.

Cuando una manifestación que *prima facie* nos resulta irracional se resiste pertinazmente a los intentos de interpretación, el intérprete puede ciertamente pasar a dar una explicación, por ejemplo, en términos psicológicos y sociológicos, de esa manifestación inaccesible, como si se tratara de un suceso empírico, recurriendo para ello a hipótesis causales y condiciones iniciales. Es la posición que sostiene, por ejemplo, A. MacIntyre frente a Winch [90]. Leído así, es decir, leído en términos de estrategia de investigación, el argumento de Lukes resulta inofensivo. Pero en un sentido estrictamente metodológico, no se da la alternativa a que Lukes se refiere. Las manifestaciones simbólicas de sujetos capaces de lenguaje y de acción sólo pueden ser identificadas

---

89 St. LUKES, «Some Problems about Rationality», en WILSON (1970), 194.

90 A. MACINTYRE, «The Idea of Social Science», en ID., *Against the Self Images of the Age*, Londres, 1971, 211 ss.; y también, «Rationality and the explanation of Action», en ID. (1971), 244 ss.

mediante descripciones que hagan referencia a las orientaciones de acción (y a las posibles razones) de un actor. De ahí que el intérprete no tenga otra elección que examinar si una manifestación oscura, es decir, una manifestación no absolutamente incomprensible, sino incomprensible solamente bajo determinados aspectos, no acabará resultando racional una vez que se clarifiquen las presuposiciones de que el agente parte en su contexto: «Nótese que al calificar al actor de irracional estaríamos apuntando a la incoherencia e incompatibilidad entre las creencias y criterios que él ya tenía y su nueva conducta. Pues no se trata propiamente de que su conducta esté reñida con lo que nosotros estimamos que es lo apropiado, sino de que está reñida con lo que nosotros sabemos que él cree que es apropiado» [91]. Para el intérprete no es una cuestión de *caridad* hermenéutica, sino un imperativo metodológico, el partir de la racionalidad presuntiva de la manifestación en cuestión para, llegado el caso, asegurarse gradualmente de su irracionalidad. Sólo la *severidad* hermenéutica frente a las propias presuposiciones puede guardar al intérprete de ejercer una crítica sin autocrítica y de caer en aquel error del que Winch acusa con toda razón a los antropólogos victorianos: el de limitarse a encasquetar a las culturas ajenas los estándares de racionalidad, presuntamente universales, de nuestra propia cultura.

Además, de esa posición metodológica no se sigue en modo alguno, como afirma Lukes, una predecisión relativa a estándares alternativos de racionalidad. Si un intérprete se introduce en las razones que el actor da o podría dar en circunstancias adecuadas en favor de su manifestación o emisión, pasa a un plano en que ha de tomar postura con un «sí»o con un «no» frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. Lo que cuenta en cada caso como una buena razón depende manifiestamente de criterios que han variado en el curso de la historia (también de la historia de la ciencia). Pero tal dependencia respecto del contexto, que caracteriza los criterios conforme a los cuales los miembros de las distintas culturas juzgan diferencialmente en las distintas épocas la validez de las manifestaciones, no significa que las ideas de verdad, de rectitud normativa y de veracidad o de autenticidad, que aunque sólo sea intuitivamente subyacen a la elección de criterios, dependan igualmente del contexto. En cual-

---

91 MacIntyre (1971 b), 251 ss.

quier caso, esta cuestión no queda prejuzgada en sentido afirmativo con el acceso hermenéutico al ámbito objetual. Sólo se la puede responder en el sentido de la posición universalista que Lukes trata de defender, cuando se llega al fondo de la problemática de la comprensión del sentido. Pero sobre esto volveré después.

b) El estudio de Evans-Pritchard sobre la brujería, los oráculos y la magia en la tribu africana de los zande es uno de los mejores ejemplos de que frente a las manifestaciones oscuras se puede ejercitar una buena dosis de caridad hermenéutica sin sacar las consecuencias relativistas que Lukes ve asociadas a tal procedimiento. Voy a abrir el segundo *round* con un argumento de Evans-Pritchard en que éste esclarece las creencias mágicas y con ello también las razones de las correspondientes prácticas mágicas hasta un punto en que sus lectores pueden percatarse de la coherencia de la imagen que los zande tienen del mundo. Como antropólogo se atiene a la vez a los estándares de la racionalidad científica cuando se trata de enjuiciar objetivamente las ideas y las prácticas de esta tribu. Evans-Pritchard distingue entre la exigencia de consistencia lógica que las creencias mágicas de los zande satisfacen en buena medida y las exigencias metodológicas a las que según nuestras ideas deben obedecer los conocimientos empíricos y las intervenciones técnicas en los procesos naturales. En este aspecto el pensamiento mítico es manifiestamente inferior al moderno: «Nociones científicas son aquellas que concuerdan con la realidad objetiva tanto en lo que se refiere a la validez de sus premisas como a las inferencias que se sacan de sus proposiciones ... Nociones lógicas son aquellas en que de acuerdo con las reglas del pensamiento, las inferencias serían verdaderas si las premisas lo fueran, siendo irrelevante la verdad de las premisas; ... se ha roto un puchero al ponerlo al fuego; tal vez se deba a la arena que contiene; examinemos el puchero y veamos si es ésa la causa. Esto es pensamiento lógico y científico. La enfermedad se debe a la brujería; un hombre está enfermo; consultemos a los oráculos para descubrir quién es el brujo responsable; esto es pensamiento lógico pero acientífico» [92].

El antropólogo, al interpretar las manifestaciones de los na-

---

[92] Citado por P. WINCH, en WILSON (1970).

tivos, recurre lo mismo a otras manifestaciones que a algo en el mundo. En la primera dimensión, puede apoyarse en un sistema de reglas que es válido por igual para ambas partes, en los principios intuitivamente dominados de la lógica formal. En cuanto a la dimensión de la referencia al mundo, el antropólogo tiene que recurrir en los casos dudosos a aquella clase de manifestaciones cuyas reglas de uso resultan aproblemáticas. Supone, en efecto, que todos los participantes parten del mismo concepto de un mundo de entidades; que en una situación dada los nativos perciben más o menos lo mismo que él, y que interpretan la situación más o menos de la misma forma que él [93].

Pero, a diferencia de lo que ocurre en el caso de la lógica, aquí las partes no pueden recurrir a un conjunto inequívoco de reglas de interpretación intersubjetivamente válidas. Cuando se produce un desacuerdo pertinaz sobre la verdad de proposiciones y sobre la eficacia de intervenciones en el mundo, el antropólogo, así al menos entiendo yo a Evans-Pritchard, tiene que recurrir a métodos de prueba, de cuya validez universal sólo pudo cobrarse conciencia una vez que quedaron apurados en la ciencia en el marco de nuestra cultura.

Winch basa sus objeciones contra Evans-Pritchard en un concepto culturalista de lenguaje inspirado en Wittgenstein. Por lenguaje entiende Winch imágenes del mundo lingüísticamente articuladas y formas de vida articuladas de acuerdo con tales imágenes. Las imágenes del mundo almacenan un saber cultural con cuya ayuda una comunidad de lenguaje interpreta el mundo. Toda cultura establece en su lenguaje una relación con la realidad. En este sentido, real y no real, verdadero y no verdadero, son conceptos que, ciertamente, son inmanentes a todas las lenguas y no que aparezcan en unas y se echen en falta en otras. Pero cada cultura traza estas distinciones categoriales *dentro* de su propio sistema de lenguaje: «La realidad no es lo que da sentido al lenguaje. Lo que es real y lo que es irreal se muestra a sí mismo *en* el sentido que el lenguaje tiene. Además, tanto la distinción entre lo real y lo irreal como el concepto de concordancia con la realidad son conceptos que pertenecen a nuestro lenguaje (esto es, a cada lenguaje, J. H.) ... Por tanto, si quere-

[93] M. HOLLIS hace una excelente caracterización de estas presuposiciones de comunidad en su «The Limites of Rationality», en WILSON (1970), 214 ss.

mos entender el significado de estos conceptos tenemos que examinar el uso que efectivamente tienen en el lenguaje»[94].

Ahora bien, es claro que los zande y los antropólogos hablan lenguajes distintos. Esto queda ya de manifiesto en la alta dosis de labor interpretativa que los antropólogos han de desarrollar. Mas, como el mismo Evans-Pritchard hace ver, el lenguaje de los zande refleja una visión coherente del mundo. Esta establece, al igual que la comprensión moderna del mundo, pero de forma distinta que ésta, las distinciones categoriales entre real y no real, y determina cómo se decide si una concepción concuerda o no con la realidad. De ahí que, según Winch, sea un *sinsentido* el partir de que ambas partes suponen el mismo concepto de mundo. El antropólogo no tiene ningún derecho a juzgar la brujería o la magia según los criterios de la racionalidad científica. Evans-Pritchard sólo puede reclamar este derecho para sí porque parte del supuesto, insostenible, «de que la concepción de "la realidad" tiene que ser considerada inteligible y aplicable *fuera* del contexto del razonamiento científico mismo, por tratarse de aquello con que las nociones científicas guardan relación y las nociones no científicas no la guardan. Evans-Pritchard, aunque subraya que un integrante de una cultura científica tiene una concepción de la realidad distinta de la que tiene un zande que cree en la magia, no quiere limitarse simplemente a registrar este hecho y a hacer explícitas las diferencias, sino que pretende afirmar en último término que la concepción científica concuerda, en efecto, con lo que la realidad es, mientras que la concepción mágica no lo hace»[95].

c) Antes de poner al descubierto en el tercer *round* las debilidades de la objeción de Winch, tenemos que explicar en qué consiste exactamente su fuerza. Lenguaje, imagen del mundo lingüísticamente articulada, forma de vida, son conceptos que, por una parte, se refieren a algo particular, pues los lenguajes, las imágenes del mundo, las formas de vida, sólo aparecen en plural. Por otra parte, se refieren a totalidades. Para los integrantes de una misma cultura, los límites de su lenguaje son los límites de su mundo. Pueden dilatar el horizonte de su mundo de la vida tanto como quieran, pero no pueden salirse de él. En este sentido, toda interpretación es también un proceso de asimilación.

---

94 WINCH, en WILSON (1970), 82.
95 WINCH, en WILSON (1970), 81.

Por referirse a una totalidad, las imágenes del mundo, aunque se las pueda revisar, no son rebasables como articulaciones que son de una comprensión del mundo. En este aspecto, se parecen a un retrato, que se presenta con la pretensión de presentar a una persona en su conjunto.

Un retrato no es ni una *representación* en el sentido de un mapa, que puede ser exacto o inexacto, ni tampoco una *reproducción de un estado de cosas* en el sentido de una proposición que puede ser verdadera o falsa. Un retrato ofrece, más bien, un ángulo de mira bajo el que la persona representada aparece de una determinada manera. De ahí que pueda haber más de un retrato de la misma persona; estos retratos pueden hacer aparecer el carácter bajo aspectos completamente distintos y, sin embargo, ser considerados por igual como congruentes, auténticos o adecuados. Del mismo modo, las imágenes del mundo fijan el marco categorial en cuyo seno todo lo que acaece en el mundo puede interpretarse de determinada manera como algo. Y al igual que los retratos, tampoco las imágenes del mundo pueden ser verdaderas o falsas [96].

Por otro lado, las imágenes del mundo se distinguen de los retratos porque *posibilitan* emisiones que sí son susceptibles de verdad. En este sentido guardan una relación, siquiera indirecta, con la verdad *. Es esta circunstancia la que Winch no tiene en cuenta. Ciertamente que las imágenes del mundo, por referirse a una totalidad, escapan a la dimensión en que tiene sentido una valoración conforme a criterios de verdad; e incluso la elección de los criterios conforme a los cuales se juzga en cada caso la verdad de los enunciados puede que dependa del plexo de categorías de una imagen del mundo. Pero de ello no se sigue que la propia idea de verdad haya de ser entendida en términos particularistas. Cualquiera sea el sistema de lenguaje que elijamos, siempre partimos intuitivamente de la presuposición de que

96 Debo esta comparación a un trabajo de Patrick BURKE sobre «Truth and Worldviews» manifiestamente inspirado por Wittgenstein, que R. Rorty puso a mi disposición: «Las imágenes del mundo, al igual que los retratos, son casos de *seeing as*. Tenemos una imagen del mundo cuando logramos ver la suma total de las cosas como una cosa u otra. No es menester que demos razón de todos los elementos que individualmente existen en el mundo, sino del conjunto como conjunto. Así, en un sentido una imagen del mundo tiene que abarcar todo, pero en otro sentido no» (Ms., p. 3).

* Cfr. una exposición más detallada de esta cuestión en HABERMAS (1973 c), 247 ss. *[N. del T.]*.

la verdad es una pretensión universal de validez. Si un enunciado es verdadero, es merecedor de un asentimiento universal, cualquiera sea el lenguaje en que esté formulado. Por eso, en contra de la tesis desarrollada por Winch, puede objetarse que las imágenes del mundo no solamente pueden ser comparadas entre sí desde los puntos de vista cuasi-estéticos e indiferentes a la verdad que son la coherencia, la profundidad, la economía, la completud, etc., sino también desde el punto de vista de su *adecuación cognitiva*. La adecuación de una imagen del mundo lingüísticamente articulada es función de los enunciados verdaderos que son posibles en ese sistema de lenguaje [97].

Sin embargo, Winch puede recusar de entrada esta objeción como un malentendido cognitivista. Las imágenes del mundo lingüísticamente articuladas están entretejidas con formas de vida, esto es, con la práctica cotidiana de sujetos socializados, de suerte que no pueden ser reducidas a las funciones de conocimiento y manipulación técnica de la naturaleza externa: «Los juegos de lenguaje son jugados por hombres que tienen vidas que vivir (vidas que involucran una gran variedad de intereses que guardan entre sí toda clase de relaciones). A causa de esto, lo que un hombre dice o hace no solamente importa en relación con la realización de la actividad en que está embarcado en ese momento, sino en relación con su vida entera y en relación con las vidas de los otros... Lo que podemos aprender estudiando otras culturas no son simplemente posibilidades de modos diferentes de hacer las cosas, es decir, otras técnicas, sino que, lo que es más importante, podemos aprender diferentes posibilidades de dar sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que la realización de ciertas actividades puede revestir para un hombre que trata de contemplar el sentido de su vida como un todo» [98]. En el marco de su imagen del mundo los integrantes de una comunidad de lenguaje se entienden entre sí sobre los temas centrales de su vida personal y social. Si queremos comparar entre sí los estándares de racionalidad involucrados en los diversos sistemas de interpretación, no podemos restringirnos a la dimensión de la ciencia y de la técnica, como *nuestra* cultura nos sugiere, y convertir en criterio de racio-

[97] En «Wahrheitstheorien» introduje el criterio de «adecuación en este sentido para caracterizar los sistemas de lenguaje empleables en la formación de teorías»; cfr. J. HABERMAS (1973 c), 245 ss.

[98] WINCH (1970), 105 s.

nalidad de *aquellos estándares* la posibilidad que abren de enunciados verdaderos y de técnicas eficaces; comparables son las imágenes del mundo sólo en relación con su potencia de fundar sentido. Las imágenes del mundo arrojan luz sobre los temas existenciales, que se repiten en todas las culturas, del nacimiento y la muerte, de la enfermedad y la desgracia, de la culpa, del amor, de la solidaridad y de la soledad. Abren posibilidades cooriginarias «of making sense of human life». Con ello, estructuran formas de vida que *no son comparables en su valor*. La racionalidad de las formas de vida no puede ser reducida a la adecuación cognitiva de las imágenes del mundo que les subyacen.

d) Con este argumento Winch se decanta hacia aspectos de contenido, por más que la racionalidad de las imágenes del mundo y de las formas de vida sólo pueda colegirse, en todo caso, de sus propiedades formales. Podemos abrir el siguiente *round* de la argumentación mostrando en qué sentido yerra Winch el problema de que aquí se trata. La adecuación cognitiva de las imágenes del mundo, es decir, la coherencia y verdad de los enunciados posibles en ellas, así como la efectividad de los planes de acción que de ellos dependen, se refleja sin duda *también* en el modo de vida. El propio Winch recurre a una observación de Evans-Pritchard según la cual los zande tratan, ciertamente, de explicar por medio de la brujería las contradicciones manifiestas que se producen, por ejemplo, entre los oráculos, o entre la predicción de un oráculo y los sucesos subsiguientes, pero sólo hasta un cierto punto. A propósito de las ideas acerca de la transmisión de las fuerzas mágicas, Evans-Pritchard discute contradicciones que inevitablemente resultan de determinados supuestos básicos de la visión animista del mundo. Deja bien claro que también a los zande les resultan embarazosos esos absurdos ineludibles, tan pronto como se introducen en la tenaz prueba de consistencia a que los arrastra el antropólogo. Pero una exigencia de este tipo es algo que les viene *impuesto desde fuera*, no nace en el marco ds su propia cultura. Y por lo general, los zande suelen escabullirse cuando algún antropólogo los confronta con ellos. Pero esta negativa, esta superior tolerancia para las contradicciones, ¿no es signo de un comportamiento más irracional en la vida? ¿No habremos de llamar irracionales a las orientaciones de acción que sólo pueden estabilizarse al

precio de la represión de las contradicciones? Es lo que Winch pone en tela de juicio.

Winch se refiere a la observación de Evans-Pritchard de que los zande no demuestran ningún interés teórico por escudriñar el mencionado problema cuando se dan con él de narices: «Podría entonces parecer que poseemos claras razones para hablar de la superior racionalidad del pensamiento europeo sobre el pensamiento zande en la medida en que este último implica una contradicción que nada hace por superar y que ni siquiera reconoce: una contradicción, sin embargo, que es reconocida como tal en el contexto de las formas europeas de pensar. ¿Pero es que el pensamiento zande acerca de esta materia entraña realmente una contradicción? Por la explicación que da Evans-Pritchard parece que los zande no fuerzan su forma de pensar acerca de los brujos hasta ese punto en que empezarían a verse envueltos en contradicciones» [99]. Winch no considera legítimo llevar la exigencia de consistencia más lejos de lo que los zande lo hacen *por propia iniciativa.* Llega a la conclusión «de que es el europeo, obsesionado por forzar el pensamiento zande a llegar adonde éste no llegaría por propia iniciativa —a una contradicción—, el que es culpable de malentendido y no el zande. El europeo está cometiendo, en efecto, un error categorial» [100].

Las convicciones mágicas no deben ser confundidas con una cuasi-teoría. Pues con ellas los zande no tratan de comprender los sucesos que acaecen en el mundo en la misma actitud objetivante que un físico moderno o que un médico de formación científica.

e) La objeción de error categorial hecha contra el antropólogo europeo puede entenderse en un sentido fuerte y en un sentido débil. Si lo que quiere decir es simplemente que el científico no puede suponer a los nativos su propio interés por la disolución de inconsistencias, cabe replicar si esta falta de interés teórico no provendrá de que la imagen del mundo de los zande impone unos estándares de racionalidad menos exigentes y si en este sentido no es menos racional que la comprensión moderna del mundo. Con ello queda abierto el penúltimo *round* de la disputa.

---

99 WINCH (1970), 92.

100 WINCH (1970), 93.

R. Horton desarrolla este argumento basándose en la distinción de Popper entre mentalidades «cerradas» y «abiertas» y las correspondientes formas de vida de las sociedades prisioneras de la tradición y de las sociedades modernas. Acepta la idea de Winch de que las estructuras de las imágenes del mundo se expresan en formas de vida, pero insiste en la posibilidad de valorar las imágenes del mundo, si no por su grado de adecuación cognitiva, sí al menos por la medida en que estorban o propician procesos de aprendizaje cognitivo-instrumental: «Para la adquisición progresiva de conocimientos es menester tanto la adecuada clase de teorías *como también* una adecuada actitud hacia ellas» [101]. Horton y Winch acuden casi a los mismos pasajes del informe de Evans-Pritchard acerca de la actitud acrítica de los zande. Pero Horton no deriva esta actitud de una racionalidad peculiar a la imagen zande del mundo, que en principio hubiera que considerar del mismo valor que la científica. Las convicciones mágicas revelan más bien una estructura que liga más o menos ciegamente la conciencia de los zande a las interpretaciones tradicionales, no dejando ni siquiera emerger la consciencia de la posibilidad de interpretaciones alternativas: «En otras palabras, la ausencia de toda consciencia de alternativas tiene como resultado una aceptación absoluta de las creencias teóricas establecidas, y remueve toda posibilidad de ponerlas en cuestión. En estas circunstancias las creencias establecidas se adueñan del creyente con una fuerza compulsiva. Es a esta fuerza a lo que nos estamos refiriendo cuando hablamos del carácter sagrado de estas creencias ... tenemos, pues, aquí dos modalidades básicas: la cerrada, caracterizada por la falta de consciencia de alternativas, por el carácter sagrado de las creencias y por el temor ante todo lo que pueda amenazarlas, y la abierta, caracterizada por la consciencia de alternativas, por un menor carácter sacro de las creencias y por un menor temor ante lo que pueda amenazarlas» [102].

Con la dimensión «carácter cerrado» vs. «carácter abierto» parece brindársenos un *criterio independiente del contexto para enjuiciar la racionalidad de las imágenes del mundo.* Pero el punto de referencia lo sigue siendo la ciencia moderna. Pues Horton deriva el carácter «santo», es decir, el carácter asegurador de identidad que poseen las imágenes del mundo, de una inmuniza-

101 R. HORTON, «African Thought and Western Science», en WILSON (1970), 153.

102 HORTON (1970), 154 s.

ción contra las alternativas de interpretación, que contrasta con la disponibilidad al aprendizaje y la susceptibilidad de crítica como rasgos más destacados del espíritu crítico. Ciertamente que Horton no exige sin más a las creencias mágicas que constituyan una protociencia, pero sólo enjuicia su estructura desde el punto de vista de la incompatibilidad del mundo de ideas mítico-mágicas con aquella actitud reflexiva básica sin la cual no pueden surgir las teorías científicas. De ahí que la objeción de que aquí es el europeo moderno quien está cometiendo un error categorial vuelva a emerger en un plano distinto.

Aun cuando nos resolvamos a admitir que la disponibilidad al aprendizaje y la susceptibilidad de crítica no son en modo alguno rasgos idiosincráticos de nuestra propia cultura, es cuando menos *unilateral* enjuiciar la racionalidad de las imágenes del mundo según frenen o fomenten la mentalidad científica. En este punto MacIntyre está de acuerdo con Winch: «Es correcto preguntarse si, refinados como somos, no seguimos cometiendo, por lo menos a veces, el error de Frazer, aunque de forma más sutil. Pues cuando nos acercamos a las manifestaciones y actividades de una cultura ajena con una clasificación de géneros bien fija en nuestra mente y nos preguntamos a propósito de un rito o de cualquier otra práctica: "¿Se trata de un fragmento de ciencia aplicada, o quizá de un fragmento de actividad simbólica y dramática, o no se tratará, mejor, de un fragmento de teología?", puede que, en efecto, estemos haciéndonos un conjunto de preguntas, las respuestas a las cuales puedan resultar todas ellas engañosas. Pues las manifestaciones o la práctica en cuestión pueden pertenecer, por así decirlo, a todos y a ninguno de los géneros que tenemos en mientes. Para los implicados en esa práctica puede que nunca se hubiera planteado la cuestión de cómo deben interpretarse sus propias manifestaciones —en el sentido de "interpretación" en que asignar una práctica o una manifestación a un género sea interpretarla, por poner un caso, más como un pronóstico que como expresión simbólica de un deseo, o viceversa. Si les preguntamos cómo han de entenderse sus manifestaciones podemos, pues, recibir una respuesta que sea sincera y que, sin embargo, puede seguir siendo todavía engañosa. Porque quizá, por el acto mismo de haberles hecho esas preguntas, los hayamos empujado a un punto en que no puedan evitar empezar a construir sus propias manifestaciones más bien en un sentido que en otro. Pero tal vez eso no era así hasta que nos-

otros hicimos la pregunta. Quizá antes de ese instante sus manifestaciones se cernían en la ambigüedad... Los mitos podrían considerarse entonces como potencialmente quizá ciencia *y* literatura *y* teología; pero entenderlos como mitos es entenderlos como no siendo aún ninguna de esas cosas. De ahí el absurdo que implica hablar de los mitos como representaciones inadecuadas de la realidad; el mito es a lo sumo una posible mala representación, pues mientras sólo sea mito no aspira a ser representación» [103].

Horton define el carácter «cerrado» o «abierto» de las imágenes del mundo en la dimensión de la sensibilidad para alternativas teóricas. Llama cerrada a una imagen del mundo en la medida en que ésta regula *sin posible alternativa* la relación con la realidad externa, es decir, con aquello que puede percibirse o manipularse en el mundo objetivo. Ya esta contraposición entre imágenes del mundo y una realidad con que aquellas pueden estar más o menos en concordancia sugiere la idea de que el sentido primario de las imágenes del mundo sería la función teórica. Pero en realidad las estructuras de las imágenes del mundo definen una práctica vital que en modo alguno se agota en la relación cognitivo-instrumental con la realidad externa. Antes bien, las imágenes del mundo son esenciales, *en toda su latitud,* para los procesos de entendimiento y socialización en que los participantes entran en relación tanto con los órdenes del mundo social que les es común y con las vivencias del propio mundo subjetivo, como con los procesos que tienen lugar en *el* mundo objetivo. Si el pensamiento mítico *no permite todavía* una separación categorial entre relaciones cognitivo-instrumentales, práctico-morales y expresivas con el mundo, si las manifestaciones de los zande están para nosotros constitutivamente llenas de ambigüedad, esto es signo de que ni el carácter cerrado de su imagen animística del mundo puede ser descrita recurriendo solamente a actitudes frente al mundo objetivo, ni la "apertura" de la comprensión moderna del mundo recurriendo solamente a las propiedades formales de la mentalidad científica.

f) Pero esta objeción ya no cae del todo dentro de la línea de argumentación de Winch; pues la finalidad de esta objeción no es sacudir la posición universalista, sino hacer una defensa

---

[103] A. MACINTYRE (1971 c), 252 ss.

más sutil de ella. En este sentido, ésta registra, al principio del sexto y último *round* de la disputa, por así decirlo, una ventaja por puntos. También Gellner avisa de que Horton plantea las cosas con demasiada estrechez al referirse al carácter cerrado o abierto de las imágenes del mundo y de las formas de vida utilizando sólo como criterio la «sensibilidad para alternativas teóricas» [104]. Los fenómenos a que Horton apela tampoco pueden ser embutidos en esa única dimensión, sino que exigen un sistema de referencia más complejo que sea capaz de aprehender la *simultánea* diferenciación de *tres conceptos formales de mundo.*

Las observaciones de Horton y de Gellner [105] se ajustan sin más a los puntos de vista pragmático-formales desde los que más arriba he caracterizado el carácter cerrado de las imágenes míticas del mundo y la apertura de la comprensión moderna del mundo [106]. Bajo las rúbricas «mixed vs. segregated motives» y «low vs. high cognitive division of labor», respectivamente, ambos autores vienen a hacer la misma descripción de la creciente separación categorial entre mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, de la especialización de los problemas cognitivo-instrumentales, práctico-morales y expresivos, y, sobre todo, de la diferenciación de los aspectos de validez bajo los que pueden elaborarse esos problemas. A continuación Horton y Gellner subrayan la diferenciación entre imagen lingüística del mundo y realidad. Discuten diversos aspectos de esa diferenciación bajo las rúbricas de «magical vs. non magical attitudes to world»; «ideas bound to occasions versus ideas bound to ideas» (un rasgo que concierne a la separación entre nexos internos de sentido y nexos objetivos externos y que reaparece en Gellner bajo la rúbrica «the use of idiosyncratic norms»). Finalmente, la contraposición «unreflective vs. reflective thinking» se refiere a aquellas «second order intellectual activities» que no sólo son condición de posibilidad de disciplinas formales tales como la lógica, la gramática, la matemática, etc., sino también de la estructuración sistemática y configuración formal de los sistemas simbólicos.

Pero las imágenes del mundo no sólo juegan un papel determinante en los procesos de entendimiento, sino también en la

---

104 E. Gellner, «The Savage and the Modern Mind», en Horton, Finnegan (1973), 162 ss.

105 Sobre lo que sigue cfr. Horton (1970), 155 ss.; y Gellner (1973), 162 ss.

106 Cfr. más arriba, p. 82.

socialización de los individuos. Las imágenes del mundo cumplen la función de *conformar y asegurar la identidad* proveyendo a los individuos de un núcleo de conceptos y suposiciones básicas que no pueden revisarse sin afectar la identidad tanto de los individuos como de los grupos sociales. Este *saber garantizador de identidad* se torna cada vez más formal en la línea que va de las imágenes cerradas a las imágenes abiertas del mundo; depende de estructuras que cada vez se desligan más de los contenidos, los cuales quedan así francos para poder ser revisados. Gellner habla de «entrenched constitutional clauses», que en el pensamiento moderno quedan reducidas a un mínimo formal: «Existe una diferencia sistemática en la distribución de las "entrenched clauses", de lo sagrado, en este sentido, entre los sistemas de pensamiento primitivo y moderno. En un sistema tradicional de pensamiento lo sagrado o crucial es más extenso, más desordenadamente disperso y mucho más omnipresente. En un sistema moderno de pensamiento es más puntual, más reducido y, por así decirlo, más económico. Se basa en unos cuantos principios inteligibles y tiende a no estar difundido entre todos los aspectos y detalles de la vida. Se ceden menos rehenes a la fortuna, o vistas las cosas desde el otro cabo: son muchos menos los aspectos de la fábrica de la vida y de la sociedad que se benefician del reforzamiento que suponen las convicciones sagradas y atrincheradas» [107]. Horton coloca esta evolución bajo la rúbrica «protective vs. destructive attitudes», y entiende en este contexto el tabú como una institución que protege los fundamentos categoriales de la imagen del mundo allí donde regularmente se presentan experiencias disonantes y amenazan con borrarse distinciones fundamentales [108].

---

[107] GELLNER (1973), 178.

[108] HORTON (1970), 165: «Quizá la ocasión más importante de reacción "tabú" en las culturas tradicionales africanas sea la comisión de incesto. El incesto es uno de los más flagrantes desafíos al sistema de categorías establecido: pues quien lo comete trata a la madre, a la hija o a la hermana como si fuera su mujer. Otra ocasión común de reacción "tabú" es el nacimiento de gemelos. Aquí la distinción categorial implicada es la distinción seres humanos vs. animales —los nacimientos múltiples se consideran nota característica de los animales en contraposición con los hombres. Otro objeto sometido muy generalmente a tabú es el cadáver humano, el cual ocupa, por así decirlo, en lo que a clasificación se refiere, una tierra de nadie entre lo vivo y lo inanimado. Igualmente se encuentran por lo general sujetos a tabú excreta humana como son la sangre menstrual y las heces, que ocupan esa misma tierra de nadie entre lo vivo y

Cuando analizamos en términos de pragmática formal el uso, de inspiración antropológica, que Horton y Gellner hacen de la pareja conceptual «cerrado vs. abierto» de Popper, nos topamos con una perspectiva desde la que resultan comprensibles las reservas de Winch contra la «hipostatización» de la racionalidad científica, al tiempo que se las puede desconectar de consecuencias demasiado apresuradas. La racionalidad científica pertenece a un complejo de racionalidad cognitivo-instrumental que ciertamente puede reclamar validez por encima del contexto de una cultura particular. Y sin embargo, después de haber discutido y quitado su fuerza a los argumentos de Winch, resta todavía una parcela de su pathos a la que no hemos hecho justicia: «Mi objetivo no es ponerme a moralizar, sino sugerir que el concepto de "*aprender de*" involucrado en el estudio de otras culturas está íntimamente ligado al concepto de *sabiduría*» [109]. ¿No podemos aprender algo los integrantes de las sociedades modernas de la comprensión de formas de vida alternativas y en particular de las premodernas? ¿No deberíamos recordar, más allá de toda exaltación romántica de etapas evolutivas superadas, más allá de la «charme» exótica de los contenidos culturales extraños, las pérdidas que ha comportado nuestra propia vía hacia la modernidad? También Horton está muy lejos de considerar absurda esta pregunta: «Como científico quizá sea inevitable que en ciertos puntos esté transmitiendo la impresión de que el pensamiento tradicional africano es cosa pobre y envarada cuando se le compara con el pensamiento encarnado en las ciencias. Pero como hombre, aquí sigo viviendo, por propia elección, en un África todavía profundamente tradicional y no en la subcultura occidental de orientación científica en que fui educado. ¿Por qué? Bueno, es posible que haya una serie de razones excéntricas, siniestras, no reconocidas. Pero una razón que sí es segura es el descubrimiento que he hecho aquí de *cosas que se han perdido* allá en casa. La cualidad intensamente poética de la vida y del pensamiento diarios, un vívido goce del momento fugaz, cosas ambas expulsadas de la refinada vida occidental por la búsqueda de la pureza de motivo y por la fe en el progreso» [110].

---

lo inanimado. También se reacciona frecuentemente en términos de tabú ante sucesos que son radicalmente extraños o nuevos, pues (casi por definición) éstos tampoco encajan en el sistema de categorías establecido.»

109 Winch (1970), 106.

110 Horton (1970), 170.

En la expresión «búsqueda de la pureza de motivo» vuelve a resonar la diferenciación de conceptos de mundo y de aspectos de validez, de que surge la comprensión moderna del mundo. Y cuando Horton añade a su observación: « ¡cuán necesarias eran todas estas cosas para el avance de la ciencia, pero qué desastre cuando se desbocan salvajes por encima de sus límites adecuados! », está dando a la posición universalista un *acento autocrítico*. No la racionalidad científica como tal, pero sí su «hipostatización», parece pertenecer a los rasgos idiosincráticos de la cultura occidental y apuntar a un patrón de racionalización cultural y social que procura a la racionalidad cognitivo-instrumental un predominio unilateral no sólo en la relación con la naturaleza, sino también en la comprensión del mundo y en la práctica comunicativa cotidiana en su totalidad.

El hilo de la argumentación tal vez pueda resumirse diciendo que los argumentos de Winch son demasiado débiles para consolidar la tesis de que a cada imagen del mundo lingüísticamente articulada y a cada forma cultural de vida le es inmanente un concepto no comparable de racionalidad, pero que su estrategia argumentativa es lo suficientemente fuerte como para obligarnos a distinguir entre la pretensión de universalidad, en principio justificada, de esa racionalidad que encuentra su expresión en la comprensión moderna del mundo y una autointerpretación acrítica de la modernidad, restringida al conocimiento, al dominio técnico de la naturaleza externa.

[4] El debate mantenido en Inglaterra acerca de la racionalidad sugiere, como conclusión, que a la comprensión moderna del mundo le subyacen ciertamente estructuras universales de racionalidad, pero que las sociedades occidentales modernas fomentan una comprensión distorsionada de la racionalidad, centrada en los aspectos cognitivo-instrumentales y, en este sentido, sólo particular. Para terminar, voy a señalar algunas de las implicaciones de tal concepto.

Si la racionalidad de las imágenes del mundo puede enjuiciarse en la dimensión «carácter cerrado vs. carácter abierto», definida en términos de pragmática formal, estamos contando con cambios sistemáticos de las estructuras de las imágenes del mundo que pueden explicarse no sólo psicológica, económica o sociológicamente, es decir, por medio de factores externos, sino que también pueden hacerse derivar de un incremento del saber, del

que cabe hacer una reconstrucción interna. Ciertamente que los procesos de aprendizaje tienen que explicarse a su vez por medio de mecanismos empíricos; pero al propio tiempo están concebidos como soluciones de problemas, de modo que tienen que resultar accesibles a una evaluación sistemática en función de *condiciones internas de validez.* La posición universalista obliga a aceptar, a lo menos *in nuce,* la hipótesis evolutiva de que la racionalización de las imágenes del mundo se cumple a través de procesos de aprendizaje. Esto no significa en modo alguno que las evoluciones de las imágenes del mundo tengan que ser continuas, lineales, ni mucho menos necesarias en el sentido de una causalidad idealista. Con esa hipótesis no quedan prejuzgadas las cuestiones de *dinámica* evolutiva *. Pero si se quieren entender los tránsitos históricos entre las diversas configuraciones de los sistemas de interpretación como procesos de aprendizaje, es menester satisfacer la exigencia de un análisis formal de nexos de sentido que permita entender la sucesión empírica de imágenes del mundo como una secuencia de pasos de aprendizaje, reconstruible desde dentro desde la perspectiva del participante, como si éste mismo la hubiera recorrido, y abierta a la comprobación intersubjetiva.

MacIntyre objeta a Winch que éste se ve en la necesidad de convertir las *evoluciones cognitivas* en saltos gestálticos discontinuos: «Me refiero a esas transiciones de un sistema de creencias a otro que necesariamente se caracterizan por suscitar cuestiones de la clase que Winch rechaza. En la Escocia del siglo XVII no podía menos de plantearse la cuestión: "¿pero existen realmente las brujas?". Si Winch pregunta desde dentro de qué tipo de vida social, bajo qué sistema de creencias se planteó esta cuestión, la única respuesta es que fue planteada por hombres que se vieron confrontados con sistemas alternativos y que fueron capaces de extraer de aquello a que se vieron confrontados criterios independientes de juicio. Muchos africanos se ven hoy en la misma situación» [111]. Mas el reverso de esta objeción es el *onus probandi* que MacIntyre impone a la posición universalista. Pues de acuerdo con el sentido de esa objeción habría que suponer que el científico, al pertenecer a una sociedad moderna, no podría

* Sobre la distinción entre *lógica evolutiva* y *dinámica evolutiva,* cfr. *Reconstrucción del Materialismo Histórico,* Madrid, 1981, 141 ss. *[N. del traductor].*

111 MACINTYRE (1971 b), 228.

entender seriamente las creencias mágicas de los zande ni tampoco la crucifixión de Jesús si previamente no hubiera reconstruido a grandes rasgos aquellos procesos de aprendizaje que posibilitaron el tránsito desde el mito a una religión universal o el tránsito desde una imagen religioso-metafísica del mundo a la moderna comprensión del mundo [112].

En el capítulo segundo, valiéndome de la sociología de la religión de Weber, intentaré, por mi parte, entender la evolución de las imágenes religiosas del mundo desde el punto de vista teórico del desarrollo de conceptos formales de mundo, es decir, como un proceso de aprendizaje. Para ello haré tácitamente uso de un concepto de aprendizaje que Piaget desarrolló para la ontogénesis de las estructuras de conciencia. Como es sabido, Piaget distingue etapas del desarrollo cognitivo, que se caracterizan no por nuevos contenidos, sino por niveles de la capacidad de aprendizaje que pueden describirse en términos estructurales. De algo similar podría tratarse también en el caso de la emergencia de nuevas estructuras de las imágenes del mundo. Las cesuras entre la mentalidad mítica, la mentalidad religioso-metafísica y la moderna, se caracterizan por mutaciones en los sistemas de categorías. Las interpretaciones de una etapa superada, cualquiera sea la textura que tengan *en lo que atañe a contenido,* quedan *categorialmente devaluadas* con el tránsito a la siguiente. No es esta o aquella razón la que ya no convence; es el tipo de razones el que deja ya de convencer. Una devaluación de potenciales de explicación y justificación de tradiciones enteras es lo que acaece en las culturas superiores con la disolución de las figuras mítico-narrativas de pensamiento, y en el mundo moderno con la disolución de las figuras de pensamiento religiosas, cosmológicas o metafísicas. Estos empujones devaluadores parecen guardar relación con las transiciones a nuevos niveles de aprendizaje; con ellos se transforman las condiciones de aprendizaje en las dimensiones, tanto del pensamiento objetivante, como de las ideas práctico-morales, como de la capacidad de expresión práctico-estética.

La teoría de Piaget no sólo puede sernos útil para la distinción entre aprendizaje de estructuras y aprendizaje de conteni-

---

[112] Bajo este presupuesto, la fe en las brujas extendida en Europa a principios del mundo moderno habría que entenderla como una regresión cognitiva. Cfr. R. DÖBERT, "The Role of Stage-models within a Theory of Social Evolution, illustrated by the European Witchcraze», en R. HARRÉ, U. J. JENSEN (eds.), *Studies in the Concept of Evolution,* Brighton, 1981.

dos, sino también para la conceptuación de un desarrollo que se extiende a las imágenes del mundo en su integridad, esto es, que abarca simultáneamente las distintas dimensiones de la comprensión del mundo. El desarrollo cognitivo en sentido estricto se refiere a las estructuras de pensamiento y de acción que el niño adquiere constructivamente en activo enfrentamiento con la realidad externa, es decir, con los procesos que tienen lugar en el mundo objetivo [113]. Ahora bien, Piaget persigue esta evolución cognitiva en conexión con «la formación del universo externo y del universo interno»; el resultado es «que poco a poco se va produciendo, por vía de construcción, un deslinde entre el universo de los objetos y el universo interno de los sujetos» [114]. Los conceptos de mundo externo y mundo interno los elabora el niño cooriginariamente en su comercio práctico, así con los objetos como consigo mismo. Piaget distingue la relación con los objetos físicos de la relación con los objetos sociales, esto es, «la interacción entre el sujeto y los objetos y la interacción entre el sujeto y los otros sujetos» [115]. Correspondientemente, el universo externo se divide en un mundo de objetos perceptibles y manipulables, por un lado, y un mundo de relaciones interpersonales normativamente reguladas, por otro. Mientras que el contacto con la naturaleza externa, que se establece por la acción instrumental, vehicula la adquisición constructiva del «sistema de normas intelectuales», la interacción con las otras personas deja franco el camino para la inserción del sujeto, por vía constructiva, en el «sistema de normas morales» socialmente reconocidas. Los mecanismos de aprendizaje, que son la adaptación y la acomodación, operan de forma específica a través de estos dos tipos de acción: «Si ... la interacción entre sujeto y objeto modifica a ambos, es a fortiori evidente que toda interacción entre sujetos individuales modifica mutuamente a éstos. Toda relación social

---

113 Para una visión de conjunto, cfr. J. PIAGET, *L'epistémologie génétique*, París, 1970; J. H. FLAVELL, *The Developmental Psychology of Jean Piaget*, Princeton, 1963; H. G. FURTH, *Piaget and Knowledge*, Chicago, 1981²; B. KAPLAN, «Meditation on Genesis», *Hum. Developm.*, 10, 1967, 65 ss.; N. ROTENSTREICH, «An Analysis of Piagets Concept of Structure», *Phil. Phenom. Res.*, 37, 1977, 368 ss.

114 J. PIAGET, *Introduction a l'epistémologie génétique*, 3, París, 1950, 189 ss.

115 J. PIAGET (1950), 190; cfr. J. M. BROUGHTON, «Genetic Metaphysics», en R. W. RIEBER (ed.), *Body and Mind*, Nueva York, 1980, 177 ss.

es, pues, una totalidad en sí que crea nuevas propiedades al transformar al individuo en su estructura mental»[116].

El resultado que así obtiene Piaget es un desarrollo cognitivo en sentido amplio, que no es entendido solamente como construcción de un universo externo, sino como construcción de un sistema de referencia para el *simultáneo* deslinde del mundo objetivo y del mundo social frente al mundo subjetivo. La evolución cognitiva significa en términos generales la *decentración de una comprensión del mundo de cuño inicialmente egocéntrico.* Sólo a medida que se diferencia el sistema formal de referencia que constituyen los tres mundos puede formarse un concepto reflexivo de mundo y con ello obtenerse acceso al mundo a través del medio que representan esfuerzos comunes de interpretación en el sentido de una negociación cooperativa de definiciones de la situación. El concepto de mundo subjetivo nos permite distinguir del mundo externo no solamente nuestro propio mundo interno, sino también los mundos subjetivos de los otros. Ego puede considerar cómo determinados hechos (aquello que él juzga como estados de cosas existentes en el mundo objetivo) o cómo determinadas expectativas normativas (aquello que él juzga como ingrediente legítimo del mundo social compartido) se presentan desde la perspectiva de alter, esto es, como ingredientes del mundo subjetivo de éste; puede además considerar que alter considera a su vez cómo aquello que él (alter) juzga como estados de cosas existentes o como normas válidas se presentan desde la perspectiva de ego, es decir, como ingrediente del mundo subjetivo de éste. Los mundos subjetivos de los implicados podrían entonces hacer de espejos donde lo objetivo, lo normativo, y lo subjetivo del otro, se reflejasen mutuamente cuantas veces se quisiera. Pero los conceptos formales de mundo tienen precisamente la función de impedir que el acervo de lo común se evapore en este libre movimiento del recíproco reflejo de subjetividades; permiten adoptar en común la perspectiva de un tercero o de un no implicado.

Todo acto de entendimiento puede entenderse como parte de un proceso cooperativo de interpretación que tiene como finalidad la obtención de definiciones de la situación que puedan ser intersubjetivamente reconocidas. En ese proceso los conceptos de los tres mundos actúan como un sistema de coordenadas que

116 Piaget (1950), 202 ss.

todos suponen en común, en que los contextos de la situación pueden ser ordenados de suerte que se alcance un acuerdo acerca de qué es lo que los implicados pueden tratar en cada caso como un hecho o como una norma válida o como una vivencia subjetiva.

En este lugar he de contentarme con introducir el *concepto de mundo de la vida* sólo como correlato de los procesos de entendimiento. Al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida. Su mundo de la vida está formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aproblemáticas. El mundo de la vida, en tanto que trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aproblemáticas. En sus operaciones interpretativas los miembros de una comunidad de comunicación deslindan *el* mundo objetivo y el mundo social que intersubjetivamente comparten, frente a los mundos subjetivos de cada uno y frente a otros colectivos. Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo.

El mundo de la vida acumula el trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas; es el contrapeso conservador contra el riesgo de disentimiento que comporta todo proceso de entendimiento que esté en curso. Pues en la acción comunicativa los agentes sólo pueden entenderse a través de tomas de postura de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. *La importancia relativa de estas dos magnitudes cambia con la decentración de las imágenes del mundo.* Cuanto más avanzado está el proceso de decentración de la imagen del mundo, que es la que provee a los participantes del mencionado acervo de saber cultural, tanto menos será menester que la necesidad de entendimiento quede cubierta *de antemano* por una interpretación del mundo de la vida sustraída a toda crítica; y cuanto más haya de ser cubierta esa necesidad por medio de operaciones interpretativas de los participantes mismos, esto es, por medio de un acuerdo que, por haber de ser motivado racionalmente, siempre comportará sus riesgos, con tanta más frecuencia cabe esperar orientaciones racionales de

acción. Por ello, la racionalización del mundo de la vida puede caracterizarse ante todo en la dimensión «acuerdo normativamente adscrito» vs. «entendimiento alcanzado comunicativamente». Cuanto más sean las tradiciones culturales las que de antemano deciden qué pretensiones de validez, cuándo, dónde, en relación con qué, por quién y frente a quién tienen que ser aceptadas, tanto menor será la posibilidad que tienen los propios participantes de hacer explícitas y someter a examen las razones potenciales en que basan sus tomas de postura de aceptación o rechazo.

Si juzgamos desde este punto de vista los sistemas culturales de interpretación, se ve claro por qué las imágenes míticas del mundo representan un instructivo caso límite. En la medida en que el mundo de la vida de un grupo social venga interpretado por una imagen mítica del mundo, los individuos pertenecientes a él se ven exonerados del peso de la interpretación, pero a la vez se ven privados de la oportunidad de llegar por sí mismos a un acuerdo susceptible de crítica. Mientras la imagen del mundo permanezca sociocéntrica, en el sentido de Piaget [117], no permite una diferenciación entre el mundo de los estados de cosas existentes, el mundo de las normas vigentes y el mundo de las vivencias subjetivas susceptibles de expresión. La imagen lingüística del mundo queda reificada en orden del mundo y con ello queda velada su condición de sistema de interpretación susceptible de crítica. Y dentro de este sistema de interpretación las acciones no pueden en absoluto alcanzar esa zona crítica en que el acuerdo obtenido comunicativamente depende de posturas autónomas de asentimiento o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica.

Sobre este trasfondo, queda claro * qué propiedades formales han de poseer las tradiciones culturales para que en un mundo de la vida interpretado de conformidad con ellas resulten posibles las orientaciones racionales de acción. Y sobre todo para que estas orientaciones puedan condensarse en un modo de vida racional:

a) La tradición cultural tiene que poner a disposición de los agentes los conceptos formales de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, tiene que permitir pretensiones de validez

[117] Piaget (1950), 245 s.

* De aquí hasta el final de esta sección, el autor adelanta posiciones que en realidad sólo se irán aclarando a lo largo de toda la obra. *[N. del traductor]*.

diferenciadas (verdad proposicional, rectitud normativa, veracidad subjetiva) e incitar a la correspondiente diferenciación de actitudes básicas (objetivante, de conformidad/no conformidad con las normas, y expresiva). Sólo entonces pueden generarse manifestaciones simbólicas a un nivel formal en que pueden quedar sistemáticamente conectadas con razones y ser accesibles a un enjuiciamiento objetivo.

b) La tradición cultural tiene que permitir una relación reflexiva consigo misma; tiene que despojarse de su dogmática hasta el punto de que las interpretaciones nutridas por la tradición puedan quedar puestas en cuestión y ser sometidas a una revisión crítica. Sólo entonces pueden los nexos de sentido ser objeto de una elaboración sistemática y estudiarse metódicamente interpretaciones alternativas. Aparecen actividades cognitivas de segundo orden: procesos de aprendizaje guiados por hipótesis y filtrados argumentativamente, en los ámbitos del pensamiento objetivante, de las ideas práctico-morales y de la percepción estética.

c) La tradición cultural tiene que permitir, en lo que concierne a sus componentes cognitivos y evaluativos, una conexión retroalimentativa con formas especializadas de argumentación hasta el punto de que los correspondientes procesos de aprendizaje puedan institucionalizarse socialmente. Por esta vía surgen sistemas culturales especializados, respectivamente, en ciencia, moral y derecho, arte y literatura, en los que se forman tradiciones sostenidas argumentativamente, fluidificadas por una crítica permanente y a la vez aseguradas por la profesionalización que generan.

d) La tradición cultural tiene, finalmente, que interpretar el mundo de la vida de modo que la acción orientada al éxito quede exenta de los imperativos a que la supeditaría un entendimiento que fuera menester renovar comunicativamente de forma incesante y quede desconectada, a lo menos parcialmente, de la acción orientada al entendimiento. Con ello resulta posible la institucionalización social de la acción "racional con arreglo a fines" para fines generalizados, como, por ejemplo, la formación de subsistemas especializados en la acción económica racional y en la administración racional, regidos, respectivamente, por los medios dinero y poder. Como veremos, Max Weber considera la formación de los subsistemas mencionados en *c)* y *d)* como una diferenciación de esferas de valor, en la que él veía el meollo de

la racionalización cultural y social que caracteriza a la modernidad.

Si utilizamos así el concepto piagetiano de decentración como hilo conductor para esclarecer la conexión interna entre las estructuras de una imagen del mundo, el mundo de la vida como contexto de los procesos de entendimiento, y las posibilidades de un comportamiento racional en la vida, o de un modo racional de vida, volvemos a toparnos con el concepto de racionalidad comunicativa. Este refiere la comprensión decentrada del mundo a la posibilidad de desempeño *(Einlösung)* discursivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. En relación con el debate antropológico, A. Wellmer caracteriza este concepto de la siguiente forma: «La "racionalidad discursiva" no es una concepción "relacional" de la racionalidad en el mismo sentido en que lo son las nociones mínimas de racionalidad que invocan Lukes, MacIntyre y otros. Tales condiciones mínimas de racionalidad son simples derivados del principio de no contradicción y se las puede expresar en forma de un postulado de coherencia. Ahora bien, la racionalidad discursiva no significa un estándar específico de racionalidad que fuera «parásito» del estándar mínimo de racionalidad, como lo son, por ejemplo, los estándares específicos de racionalidad que operan en la magia primitiva o en los sistemas económicos modernos. «Racionalidad discursiva» significa más bien: *a)* una concepción procedimental de la racionalidad, esto es, una forma específica de enfrentarse a las incoherencias, contradicciones y disensiones, y *b)* un estándar formal de racionalidad que opera en un metanivel respecto a todos aquellos estándares sustantivos de racionalidad que sean "parásitos" de un estándar mínimo de racionalidad en el sentido de Lukes [118]». Wellmer juzga tal concepto de racionalidad lo suficientemente complejo como para ser capaz de asumir como punto de partida las justificadas reservas de Winch: tanto su escepticismo frente a la autointerpretación unilateralmente cognitivo-instrumental de la racionalidad moderna como su idea de que hemos de aprender de otras culturas para percatarnos de la unilateralidad de la comprensión que la modernidad tiene de sí misma.

---

118 WELLMER IV, manusc., 12 ss. Cfr. también K. O. APEL, «The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics», en J. BÄRMARK (ed.), *Perspectives on Metascience*, Göteborg, 1980, 39 ss.

Si tomamos el concepto de egocentrismo con la misma amplitud que el concepto de decentración y suponemos que el egocentrismo se renueva en cada etapa, los procesos de aprendizaje se ven acompañados en cada etapa por la sombra de errores sistemáticos [119]. Pues entonces podría muy bien acaecer que también con la comprensión decentrada del mundo se produjera una ilusión específica, a saber: *la de que la diferenciación de un mundo objetivo significase en términos generales la desmembración del mundo social y del mundo subjetivo respecto del ámbito del entendimiento racionalmente motivado.*

De esta ilusión del pensamiento cosificador habremos de ocuparnos todavía. Pero otro error de la modernidad, complementario del anterior, es el *utopismo,* que piensa que de los conceptos de comprensión decentrada del mundo y de racionalidad procedimental podría obtenerse «simultáneamente el ideal de una forma de vida perfectamente racional» [120]. El caso es que las formas de vida no solamente constan de imágenes del mundo que desde un punto de vista estructural pueden calificarse de más o menos decentradas, no sólo constan de instituciones, que caen bajo el aspecto de justicia. Winch insiste con razón en que las formas de

---

119 Para la ontogénesis, D. Elkind ha hecho una impresionante descripción del egocentrismo específico de las distintas etapas: «Egozentrismus in der Adoleszenz», en DÖBERT, HABERMAS, NUNNER-WINKLER (eds.), *Entwicklung des Ich,* Colonia, 1977, 170 ss. Cfr. el resumen que hace en pp. 117 s.: «En la primera niñez el egocentrismo se manifiesta en la idea de que los objetos son idénticos a su percepción, y esta forma de egocentrismo queda superada con el desarrollo de la función simbólica. Durante los años preescolares el egocentrismo aparece en forma de la suposición de que los símbolos contienen las mismas informaciones que los objetos que representan. Con la aparición de las operaciones concretas el niño puede distinguir entre el símbolo y los objetos designados y superar así esta forma de egocentrismo. El egocentrismo de la preadolescencia se caracteriza por la presuposición de que las propias representaciones mentales corresponden a una forma superior de realidad perceptiva. Con la aparición del pensamiento operacional formal y la capacidad de construir hipótesis contrafácticas se disuelve este tipo de egocentrismo, por cuanto el joven puede ahora percatarse de la arbitrariedad de sus representaciones mentales. En la primera adolescencia, finalmente, el egocentrismo aparece como la idea de que los pensamientos de los demás se concentran por entero en el propio yo. Esta variante de egocentrismo queda superada por la experiencia de la disparidad entre las reacciones anticipadas por el muchacho y las que de hecho se presentan.»

120 A. WELLMER, *Thesen über Vernunft, Emanzipation und Utopie,* manusc. (1979), 32.

vida representan «juegos de lenguaje» concretos, configuraciones históricas compuestas de prácticas, de pertenencias a grupos, de patrones de interpretación cultural, de formas de socialización, de competencias, de actitudes, etc., en que el sujeto ha crecido. Sería absurdo querer enjuiciar este síndrome en su integridad, la *totalidad de una forma de vida, exclusivamente bajo este o aquel aspecto de racionalidad.* Y si no queremos renunciar a estándares con que evaluar una forma de vida como más o menos fallida, distorsionada, infeliz o alienada, el caso modélico que aquí se nos ofrece para servirnos de guía es, en todo caso, el de la enfermedad y la salud. Las formas de vida y las vidas individuales las juzgamos en el fondo según criterios de normalidad que no permiten una *aproximación a valores límite ideales.* Tal vez deberíamos hablar, en vez de eso, de un *equilibrio entre momentos necesitados de complementación,* de un juego equilibrado entre lo cognitivo, lo práctico-moral y lo estético expresivo *.

En cualquier caso, la tentativa de señalar un equivalente de lo que antaño se quería decir con la idea de la «vida feliz» no debería llevarnos a tratar de *deducir* del concepto procedimental de racionalidad, que es con lo que nos ha dejado la comprensión decentrada del mundo que caracteriza a la modernidad, una idea de vida feliz. «Esta es la razón por la que sólo nos es posible señalar determinadas *condiciones* formales de una vida racional —como son una conciencia moral universalista, un derecho universalista, una identidad colectiva de tipo reflexivo, etc.—; pero cuando de lo que se trata es de una vida racional en sentido sustancial, de una identidad racional, no existe ningún límite ideal descriptible en términos de estructuras formales; sólo existe el buen o mal suceso de los esfuerzos por conseguir una forma de vida en que la libre identidad de los individuos junto con la libre reciprocidad entre los individuos se conviertan en una realidad palpable» [121]. Al hablar de vida racional en sentido sustancial, Wellmer, naturalmente, no quiere sugerir una vuelta a las categorías de la racionalidad sustancial que caracterizó a las imágenes del mundo. Pero si es menester renunciar a ello, entonces sólo queda la crítica a las deformaciones que las sociedades de

---

* Véase sobre esta cuestión J. Habermas, «La filosofía como guarda e intérprete», *Teorema,* XI, 1981, 264 ss. y «Die Moderne ein unvollendetes Projekt», Habermas (1981 b), 460 ss. *[N. del T.].*

[121] Wellmer (1979), 53.

modernización capitalista ocasionan a las formas de vida por partida doble: por la devaluación de la sustancia de sus tradiciones y por la supeditación a los imperativos de una racionalidad unilateralizada, restringida a lo cognitivo-instrumental [122].

Pero esa crítica sólo podrá basarse en el concepto procedimental de racionalidad comunicativa si puede mostrarse que la decentración de la comprensión del mundo y la racionalización del mundo de la vida son condiciones necesarias para una sociedad emancipada. Utópica es solamente la confusión de la infraestructura comunicativa, altamente desarrollada, de las formas de vida *posibles*, con la articulación histórica de una forma de vida *lograda*.

3. Relaciones con el mundo y aspectos de la racionalidad de la acción en cuatro conceptos sociológicos de acción

El concepto de racionalidad comunicativa que hemos obtenido del análisis provisional del uso del término «racional», así como del debate antropológico acerca del puesto de la comprensión moderna del mundo, necesitan de una explicación más detallada. Mas esta tarea sólo voy a realizarla indirectamente, por la vía de una explicación, en términos de pragmática formal, del concepto de racionalidad comunicativa, y aun esto sólo dentro de los límites de un recorrido sistemático a través de algunas posiciones que se han sostenido a lo largo de la historia de la teoría sociológica. Podemos dar por sentado, por lo pronto, que el concepto de acción comunicativa ha de analizarse siguiendo el hilo conductor del entendimiento lingüístico. El concepto de entendimiento *(Verständigung)* remite a un acuerdo racionalmente motivado alcanzado entre los participantes, que se mide por pretensiones de validez susceptibles de crítica. Las pretensiones de validez (verdad proposicional, rectitud normativa y veracidad expresiva) caracterizan diversas categorías de un saber que se encarna en manifestaciones o emisiones simbólicas. Estas

---

[122] Cfr. J. HABERMAS, «Reply to my critics», en D. HELD, W. THOMPSON, *Habermas: Critical Debates*, Cambridge (Mass.), 1982.

manifestaciones pueden analizarse más en detalle; por un lado, bajo el aspecto de cómo pueden fundamentarse, y, por otro, bajo el aspecto de cómo los actores se refieren con ellas a algo en el mundo. El concepto de racionalidad comunicativa remite, por el primer lado, a las diversas formas de desempeño discursivo de pretensiones de validez (por eso habla Wellmer también de racionalidad «discursiva»); y por el otro, a las relaciones que en su acción comunicativa los participantes entablan con el mundo al reclamar validez para sus manifestaciones o emisiones; de ahí que la decentración de la visión del mundo se haya revelado como la dimensión más importante de la evolución de las imágenes del mundo. No voy a insistir más en la vía que representan las discusiones relativas a teoría de la argumentación; pero si volvemos a la tesis enunciada al principio, de que a toda sociología que pretenda ser teoría de la sociedad el problema de la racionalidad se le plantea simultáneamente en el plano metateórico y en el plano metodológico, nos topamos con la vía que representa la investigación sobre los conceptos formales de mundo.

La primera parte de esta tesis * voy a fundamentarla desarrollando los presupuestos «ontológicos» (en el sentido lato de este término) de cuatro conceptos de acción que se han vuelto relevantes en teoría sociológica. Las implicaciones que estos conceptos tienen para la racionalidad las analizaré basándome en las relaciones que cada uno de ellos presupone entre actor y mundo. Por lo general, en las teorías sociológicas de la acción no se establece explícitamente la conexión que existe entre las acciones sociales y las relaciones actor/mundo. Una excepción la constituye I. C. Jarvie, quien hace un interesante uso de la teoría popperiana de los tres mundos [123]. Para profundizar los conceptos de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, que introduje provisionalmente, voy a entrar primero en la teoría popperiana del tercer mundo [1]. Después analizaré los conceptos de acción teleológica, acción regulada por normas y acción dramatúrgica, en términos de relaciones actor/mundo [2]. Esta reconstrucción nos permitirá introducir provisionalmente el concepto de acción comunicativa [3].

---

* Es decir, la afirmación de que a toda sociología con pretensiones de teoría de la sociedad se le plantea el problema de la racionalidad en el *plano metateórico*. La segunda parte de la tesis la desarrolla el autor en la sección 4 de este capítulo I. *[N. del T.]*.

[123] I. C. Jarvie, *Concepts and Society*, Londres, 1972, 147 s.

[1] En una ponencia presentada en 1967 bajo el título de «Epistemología sin sujeto cognoscente», Popper hace una sorprendente propuesta: «... se pueden distinguir los tres mundos o universos siguientes: en primer lugar, el mundo de los objetos físicos o de los estados físicos; en segundo lugar, el mundo de los estados de conciencia o de los estados mentales o quizá de las disposiciones comportamentales para la acción, y en tercer lugar, el mundo de los *contenidos objetivos de pensamiento,* en especial del pensamiento científico y del pensamiento poético y de las obras de arte» [124]. Más tarde, Popper habla en términos generales del «mundo de los productos de la mente humana» [125]. Reclama que también han de considerarse inquilinos del tercer mundo aquellas relaciones internas entre productos simbólicos, que todavía aguardan ser descubiertas y desarrolladas por la mente humana [126]. En nuestro contexto no nos interesan ni las particulares consideraciones epistemológicas que llevaron a Popper a conectar con el concepto de «pensamiento objetivo» *(Gedanke)* de Frege, a adoptar la crítica de Husserl al psicologismo y a sostener para el contenido semántico de los productos simbólicos de la mente humana, por lo general lingüísticamente objetivados, un estatuto independiente de los actos y estados mentales, ni tampoco la particular propuesta de solución que mediante esa idea de un tercer mundo desarrolla para el problema de las relaciones entre mente y cuerpo [127]. Pero sí que nos interesa la circunstancia de que Popper ponga en tela de juicio en ambos casos la convicción fundamental del empirismo según la cual el sujeto se enfrenta al mundo sin más mediaciones, recibiendo sus impresiones de él a través de las percepciones de los sentidos, o interviniendo en los estados del mundo mediante su acción.

Esta circunstancia explica por qué Popper entiende su teoría del espíritu objetivo como una ampliación de la concepción empirista y por qué introduce lo mismo el espíritu objetivo que el subjetivo como mundos, esto es, como conjuntos especiales de *entidades.* Las teorías anteriores del espíritu objetivo que se desarrollaron desde Dilthey a Teodor Litt y Hans Freyer en la tra-

---

124 K. R. Popper, *Objective Knowledge,* Oxford, 1972, 106.

125 K. R. Popper, J. C. Eccles, *The Self and its Brain,* Nueva York, 1977, 38.

126 K. R. Popper, "Reply to my Critics», en P. A. Schilp (ed.), *The Philosophy of K. Popper,* II, La Salle (Ill.), 1974, 1050.

127 Popper, Eccles (1977), 100 ss.

dición historicista y neohegeliana parten del primado de un espíritu activo que se *despliega* y *autointerpreta* en los mundos por él constituidos. Popper se atiene, por el contrario, al primado del mundo frente a la mente y entiende el segundo y tercer mundos *ontológicamente* por analogía con el primero. En este aspecto, su teoría del tercer mundo recuerda más bien la «teoría del ser espiritual» de Nicolai Hartmann [128].

El mundo es considerado como la totalidad de aquello que es el caso. Y lo que es el caso puede constatarse en forma de enunciados verdaderos. Partiendo de este concepto general de mundo, Popper especifica los conceptos del primero, segundo y tercer mundos por la forma en que los estados de cosas existen. Las entidades tienen una forma de ser específica según pertenezcan a cada uno de los tres mundos: se trata de objetos o sucesos físicos; de estados mentales o de episodios internos; o de contenidos semánticos de los productos simbólicos. Lo mismo que Nicolai Hartmann distingue entre espíritu objetivado y espíritu objetivo, así Popper distingue también entre los contenidos semánticos explícitos que ya están *encarnados* en fonemas o en signos gráficos, en colores o en piedras, en máquinas, etc., y aquellos contenidos semánticos implícitos que todavía no han sido descubiertos, que aún no han quedado objetivados en soportes del primer mundo, sino que simplemente son inherentes a los ya encarnados.

Estos «unembodied 3 world objects» [129] son un buen indicador de la independencia propia del mundo del espíritu objetivo. Los productos simbólicos son fruto, ciertamente, de la fecundidad de la mente humana; pero aunque productos, se enfrentan al espíritu subjetivo con la objetividad de un nexo de sentido resistente, problemático, opaco, que hay que empezar alumbrando por medio del trabajo intelectual. Los *productos* de la mente humana se vuelven de inmediato contra ella como *problemas*. «Estos problemas son claramente *autónomos*. No son creados por nosotros en modo alguno, sino que más bien los descubrimos, y en este sentido existen ya antes de que los descubramos. Es más, puede que algunos de estos problemas sean irresolubles. Para resolver estos problemas quizá inventemos nuevas teorías. Estas teorías son a su vez creadas por nosotros: son producto de nues-

---

128 N. HARTMANN, *Das Problem des geistiges Seins*, Berlín, 1932.
129 POPPER, ECCLES (1977), 41 ss.

tro pensamiento crítico y creador, asistido en muy buena medida por otras teorías existentes del tercer mundo. Una vez que hemos producido estas teorías, generan de inmediato nuevos problemas, inesperados y no buscados, problemas autónomos que tienen que ser descubiertos. Esto explica por qué el tercer mundo, que genéticamente es una producción nuestra, es, sin embargo, *autónomo* en lo que respecta a lo que podríamos llamar su *status* ontológico. Así se explica que podamos actuar sobre él aunque nadie puede dominar ni siquiera una pequeña parte de él. Todos contribuimos a su desarrollo y, sin embargo, casi todas estas contribuciones individuales son insignificantemente pequeñas. Todos tratamos de entenderlo y ninguno de nosotros podría vivir sin contacto con él, ya que todos hacemos uso del lenguaje, cosa sin la cual difícilmente podríamos ser humanos. Sin embargo, el tercer mundo ha crecido mucho más allá del alcance no sólo del individuo, sino también de todos los hombres juntos (como lo demuestra la existencia de problemas irresolubles)» [130].

De esta determinación del *status* del tercer mundo se siguen dos importantes consecuencias: la primera concierne a la *interacción entre los mundos* y la segunda al *estrechamiento cognitivista que representa la interpretación que Popper hace del tercer mundo.*

Según Popper, tanto el primer mundo y el segundo como el segundo y el tercero están directamente en contacto. En cambio, el primero y el tercero sólo interaccionan a través del segundo. Esto implica una recusación de dos ideas empiristas que son fundamentales: por un lado, las entidades del tercer mundo no pueden ser reducidas a estados mentales a fuer de formas de expresión del espíritu subjetivo, es decir, a entidades del segundo; por otro, las relaciones entre las entidades del primer mundo y las del segundo no pueden ser entendidas exclusivamente según el modelo causal que rige las relaciones que guardan entre sí las entidades del primer mundo. Popper pone el veto tanto a la concepción psicologista del espíritu objetivo como a la comprensión fisicalista del espíritu subjetivo. Más bien, la autonomía del tercer mundo representa una garantía de que tanto el conocimiento de, como la intervención en, los estados del mundo objetivo vienen mediados por el descubrimiento de la lógica específica de los nexos internos de sentido: «... de ahí que no sea posible

130 POPPER (1972), 180-181.

interpretar el tercer mundo como mera expresión del segundo ni el segundo como simple reflejo del tercero» [131].

Pero en otro sentido Popper permanece prisionero del contexto empirista de que se distancia. Pues también en su caso las relaciones cognitivo-instrumentales entre sujeto cognoscente y agente, por un lado, y las cosas y sucesos con que nos topamos en el mundo objetivo, por otro, están tan al centro de la atención, que dominan el intercambio entre el espíritu subjetivo y el objetivo. El proceso de generación de, de extrañamiento en, de penetración en y de apropiación de productos del espíritu humano está primariamente al servicio del crecimiento del saber *teórico* y de la ampliación del saber *técnicamente utilizable.* El desarrollo de la ciencia, que Popper entiende como un proceso cíclico, de carácter acumulativo, entre el problema de partida, la formación creadora de hipótesis, el examen crítico, la revisión y el descubrimiento de un nuevo problema, no solamente sirve de modelo a la intervención del espíritu subjetivo en el mundo del objetivo, sino que el tercer mundo, en opinión de Popper, se compone *esencialmente* de problemas, de teorías y de argumentos. Es cierto que, junto a las teorías e instrumentos, Popper menciona también las instituciones sociales y las obras de arte como ejemplos de entidades del tercer mundo; pero sólo ve en ellas variantes de una encarnación de contenidos proposicionales; en rigor, el tercer mundo es la totalidad de los pensamientos objetivos de Frege, sean verdaderos o falsos, estén encarnados o no: «Las teorías, las afirmaciones o los enunciados son los objetos lingüísticos más importantes del tercer mundo.»

Popper no solamente entiende ontológicamente el tercer mundo como totalidad de entidades de una determinada forma de ser, sino que en este marco lo entiende también *unilateralmente,* es decir, desde la perspectiva conceptual del desarrollo de la ciencia; el tercer mundo comprende los elementos cognitivos, científicamente elaborables, de la tradición cultural. Ambos aspectos se revelan como sensibles limitaciones cuando se intenta hacer uso del concepto popperiano de tercer mundo para la fundamentación de la sociología. I. C. Jarvie se basa en la sociología fenomenológica del conocimiento, inspirada por Alfred Schütz, la cual entiende la sociedad como una construcción social del mundo de la vida cotidiana, una construcción que es resultado de los

---

131 POPPER (1973), 168 s.

procesos de interpretación de los sujetos agentes y que se coagula en objetividad [132]. Pero el *status* ontológico del plexo de la vida social que es producido por el espíritu humano y que, sin embargo, mantiene frente a él una relativa autonomía, lo analiza Jarvie según el modelo del tercer mundo. «Hemos expuesto que lo social es un ámbito independiente entre el mundo material "duro" y el mundo mental "blando". Este ámbito, esta realidad, este mundo, o como quiera que lo llamemos, es sumamente diverso y complejo. En la sociedad los hombres están tratando constantemente, por medio de tanteos, de orientarse en ese mundo, de cartografiarlo y de coordinar los correspondientes mapas. La vida en una sociedad inmanejablemente grande y cambiante no permite ni un proceso de cartografía perfecto ni tampoco una completa coordinación de los mapas. Esto significa que los miembros de la sociedad tienen que estar aprendiendo constantemente algo sobre ella; lo mismo la sociedad que sus miembros se encuentran en un proceso perpetuo de autodescubrimiento y autogeneración» [133]. Esta propuesta ilumina, por un lado, la interesante conexión que existe entre un concepto sociológico de acción y las relaciones actor/mundo que ese concepto presupone. Por otro, *esta transferencia de la teoría popperiana del tercer mundo de su contexto epistemológico a un contexto de teoría de la acción* permite ver las debilidades de la construcción.

Al adoptar el concepto popperiano de tercer mundo para caracterizar las relaciones e instituciones sociales, Jarvie tiene que representarse a los sujetos que actúan socialmente según el modelo de científicos que desarrollan teorías y resuelven problemas; en el mundo de la vida las teorías cotidianas compiten de forma parecida a como lo hacen las teorías científicas en la comunidad de comunicación de los investigadores: «Los seres humanos viven en una sociedad, tienen que orientarse en ella, tanto para conseguir lo que quieren como para evitar aquello que no quieren. Puede decirse que para ello confeccionan mapas mentales, conceptuales, de la sociedad, con los detalles particulares de ésta, y que en esos mapas registran su propia posición y las vías que conducen a los fines que se proponen y los peligros que acechan a lo largo de esas vías. Estos mapas son en cierto modo más

---

132 P. Berger, Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Nueva York, 1966.

133 Jarvie (1972), 165.

blandos que los geográficos: como los mapas del sueño, crean el paisaje que representan. Pero en cierto modo son también una realidad más dura: los mapas geográficos no son reales, pero reproducen a veces paisajes reales, mientras que los mapas sociales *son* paisajes que otros hombres tienen que estudiar y tomar cartográficamente»[134]. Esta propuesta choca al menos con tres dificultades:

a) En primer lugar, Jarvie difumina la diferencia entre una actitud realizativa y una actitud hipotético-reflexiva frente a las tradiciones culturales. En la práctica comunicativa cotidiana los agentes se sirven del acervo de saber cultural válido para llegar a definiciones de la situación susceptibles de consenso. En ese proceso pueden producirse disentimientos que obliguen a una revisión de este o aquel patrón. Pero precisamente por eso, la aplicación del saber transmitido, mediante la que la tradición se reproduce, no es todavía sinónima de elaboración cuasicientífica de un saber puesto sistemáticamente en cuestión. Al verse urgido a decidir en una situación de acción, el lego toma parte en interacciones con la intención de coordinar las acciones de los implicados por medio de un proceso de entendimiento, lo que quiere decir: haciendo uso de un saber cultural común. Verdad es que también el científico toma parte en interacciones; pero en su caso los procesos cooperativos de interpretación tienen la finalidad de someter a examen la validez de aquellas partes del saber que se han tornado problemáticas. La meta no es aquí la coordinación de acciones, sino la crítica y el acrecentamiento del saber.

b) Jarvie tampoco presta atención a los componentes del saber cultural que no pueden ser reducidos a «pensamientos» o a enunciados susceptibles de verdad. Restringe los nexos objetivos de sentido que los sujetos agentes producen y a la vez descubren, a *patrones de interpretación cognitiva* en sentido estricto. En este aspecto el modelo popperiano del tercer mundo resulta particularmente falto de plausibilidad, pues en lo que atañe a las interacciones la capacidad de orientar la acción que tienen los valores culturales es más importante que la que tienen las teorías. O se asimila el *status* de las entidades sociales al de teorías, y entonces no puede explicarse por qué las estructuras sociales acuñan motivos de acción. O el modelo que representan las teo-

---

134 JARVIE (1972), 161.

rías científicas no está tomado en realidad tan en serio si se tiene en cuenta que en las «teorías cotidianas» se compenetran elementos descriptivos, normativos y evaluativos, y entonces sí que cabe pensar en una conexión retroalimentativa de los motivos con los contenidos del tercer mundo. Pero esta versión obligaría a una ampliación de la versión popperiana del tercer mundo y, por cierto, en el sentido de que la realidad normativa de la sociedad no debe, ni siquiera predominantemente, la autonomía que posee frente al espíritu subjetivo a la autonomía que poseen las pretensiones de verdad, sino al carácter obligatorio que poseen los valores y las normas. La cuestión que se plantea entonces es la de en qué términos los componentes de las tradiciones culturales que resultan relevantes para la integración social podrían concebirse como sistemas de saber y cómo se los puede conectar con pretensiones de validez análogas a la de verdad.

c) Pero la debilidad más sensible la veo, finalmente, en que la propuesta de Jarvie no permite distinguir entre los valores culturales y la materialización institucional de los valores en las normas. Las instituciones nacerían de los procesos de entendimiento de los sujetos agentes (y se condensarían frente a ellos como nexos objetivos de sentido), de forma similar a como, según lo ve Popper, los problemas, las teorías y los argumentos surgen de los procesos de conocimiento. Ciertamente que con este modelo se puede explicar la naturaleza conceptual y la relativa autonomía de la realidad social, pero no la resistencia específica y el carácter coactivo de las normas vigentes y de las instituciones establecidas, por los que se caracterizan los productos sociales frente a los culturales. Como el propio Jarvie hace notar: «Pero a diferencia de lo que ocurre con un pensamiento verdadero, cuyo *status* no se ve amenazado por una incredulidad general, las entidades sociales pueden peligrar cuando se pierde la fe en ellas, cuando se difunde la repugnancia a tomarlas en serio» [135]. De ahí que resulte lógico distinguir, en el sentido de Parsons, entre el ámbito de los valores institucionalizados y el ámbito de los valores culturales libremente flotantes. Estos no disponen del mismo carácter obligatorio que las normas de acción legítimas.

Considero instructiva esta estrategia de Jarvie de hacer uso de la teoría popperiana de los tres mundos, porque pone al descubierto los *presupuestos ontológicos* que entran en los concep-

---

135 Jarvie (1972), 153.

tos sociológicos de acción. Pero si se quieren evitar las debilidades de que adolece la propuesta de Jarvie es menester una revisión de la teoría de los tres mundos que le subyace. No cabe duda de que las objetivaciones culturales no pueden ser reducidas ni a la actividad generativa de sujetos cognoscentes, hablantes y agentes ni a relaciones espacio-temporales de tipo causal entre cosas y sucesos. Es por eso por lo que Popper entiende los contenidos semánticos de los productos simbólicos como entidades de un tercer mundo. Basa esta concepción en un concepto ontológico de mundo introducido como universo de entidades. Pero antes de poder hacer uso del concepto de mundo para una teoría de la acción es preciso modificarlo en los tres sentidos mencionados.

ad a) En primer lugar voy a sustituir el concepto ontológico de mundo por un concepto de mundo planteado en términos de teoría de la constitución de la experiencia y a adoptar la pareja conceptual «mundo» y «mundo de la vida». Son los propios sujetos socializados los que, cuando participan en procesos cooperativos de interpretación, hacen un uso implícito del concepto de mundo. En esos procesos, la tradición cultural, que Popper introduce bajo la rúbrica de «productos de la mente humana», asume papeles distintos según que actúe como acervo cultural de saber del que los participantes en la interacción extraen sus interpretaciones, o se convierta a su vez en objeto de elaboración intelectual. En el *primer* caso la tradición cultural compartida por una comunidad es constitutiva del mundo de la vida que los miembros individuales encuentran ya interpretado en lo que atañe a su contenido. Este *mundo de la vida* intersubjetivamente compartido constituye el trasfondo de la acción comunicativa. De ahí que fenomenólogos como A. Schütz hablen del mundo de la vida como horizonte atemáticamente co-dado dentro del cual se mueven en común los participantes en la interacción cuando se refieren temáticamente a algo en *el mundo.* En el *segundo* caso, este o aquel componente de la tradición cultural queda convertido en tema. Para ello los participantes tienen que adoptar una actitud reflexiva frente a los patrones de interpretación cultural que en el caso normal son los que *posibilitan* sus operaciones interpretativas. Este cambio de actitud significa que la validez del patrón de interpretación tematizado queda en suspenso y que el correspondiente saber se torna problemático; simultáneamen-

te, ese cambio de actitud sitúa el componente problematizado de la tradición cultural bajo la categoría de un estado de cosas al que uno puede referirse en actitud objetivante. La teoría popperiana del tercer mundo explica cómo los contenidos semánticos de la cultura y los objetos simbólicos pueden ser concebidos como algo en el mundo y simultáneamente distinguirse, como objetos de nivel superior, de los eventos físicos (observables) y de los eventos mentales (vivenciables).

ad b) Aparte de eso, es menester sustituir la versión unilateralmente cognitivista del concepto de espíritu objetivo, superándola mediante un concepto de saber cultural como algo diferenciado en distintas pretensiones de validez. El tercer mundo de Popper comprende entidades de nivel superior, que nos resultan accesibles cuando adoptamos una actitud reflexiva y que, frente al espíritu subjetivo, mantienen una cierta autonomía, porque en virtud de su referencia a la verdad, constituyen una red de problemas susceptibles de investigación. En el lenguaje del neokantismo podríamos expresar esto diciendo que el tercer mundo goza de la autonomía de una esfera de validez. Las entidades *susceptibles de verdad* del tercer mundo guardan una particular relación con el *primer* mundo. Los problemas, teorías y argumentos, que se consideran inquilinos del tercer mundo, sirven a la postre a la descripción y explicación de procesos del primer mundo. Y ambos están mediados a su vez por el mundo del espíritu subjetivo, por los actos de conocimiento y por la acción. Con ello, los elementos no cognitivos de la cultura tienden a quedar en una peculiar posición marginal. Y, sin embargo, son precisamente ellos los que resultan importantes para una teoría sociológica de la acción. Desde la perspectiva de una teoría de la acción, mal pueden reducirse las actividades del espíritu humano al enfrentamiento cognitivo-instrumental con la naturaleza. Las acciones sociales se orientan por valores culturales. Pero éstos no guardan relación alguna con la verdad.

Se plantea así la siguiente alternativa: o negamos a los componentes no-cognitivos de la tradición cultural el *status* que las entidades del tercer mundo poseen gracias a su inserción en una esfera de nexos de validez y los clasificamos, en actitud empirista, como formas de expresión del espíritu subjetivo, o buscamos *equivalentes* de esa referencia a la verdad, que en este caso *se echa en falta.*

Este segundo camino es el que toma, como veremos, Max Weber. Weber distingue varias esferas de valor —ciencia y técnica, derecho y moral, arte y crítica del arte—. También las esferas de valor no cognitivas constituyen esferas de validez. Las ideas jurídicas y morales pueden criticarse y analizarse desde el punto de vista de su rectitud normativa y las obras de arte desde el punto de vista de su autenticidad (o belleza), es decir, pueden ser abordadas como universos de problemas que gozan de su propia autonomía. Weber entiende la tradición cultural *en su totalidad* como un acervo de saber a partir del cual, bajo las distintas pretensiones de validez, pueden desarrollarse esferas de valor y sistemas de saber especiales. Por eso, asignaría también al tercer mundo los componentes evaluativos y expresivos de la cultura, lo mismo que los cognitivo-instrumentales. Pero si se elige esta alternativa, entonces hay que explicar qué es lo que pueden significar «validez» y «saber» en lo tocante a los elementos no-cognitivos de la cultura. Pues éstos no pueden ponerse en correspondencia con entidades del primer mundo de la misma forma que las teorías y enunciados. Los valores culturales no cumplen una función expositiva.

ad c) Este problema nos da ocasión de liberar el concepto de mundo de sus limitativas connotaciones *ontológicas*. Popper introduce diversos conceptos de mundo para deslindar diversas regiones del ser *dentro de* un único mundo objetivo. En publicaciones posteriores Popper hace hincapié en que no debe hablarse de diversos mundos sino de un solo mundo con los índices 1, 2 y 3 [136]. Yo, por el contrario, voy a seguir hablando de tres mundos, que a su vez no deben confundirse con el mundo de la vida. De ellos, sólo uno, es decir, el mundo objetivo, puede ser entendido como correlato de la totalidad de los enunciados verdaderos; sólo uno de ellos mantiene, pues, la significación ontológica en sentido estricto de un universo de entidades. No embargante lo cual, son los tres mundos los que constituyen conjuntamente el sistema de referencia que los participantes suponen en común en los procesos de comunicación. Con este sistema de referencia los participantes determinan sobre qué es posible *en general* entenderse. Los participantes en una comunicación, que se entien-

[136] POPPER (1974), 1050. Popper toma esta terminología de J. C. ECCLES, *Facing Realities*, Nueva York, 1970.

den entre sí sobre algo, no solamente entablan una relación con *el* mundo objetivo, como sugiere el modelo precomunicativo imperante en el empirismo. En modo alguno se refieren tan sólo a algo que tenga lugar o que pueda presentarse o ser producido en el mundo objetivo, sino también a algo en el mundo social o en el mundo subjetivo. Hablantes y oyentes manejan *un sistema de mundos co-originarios.* Pues con el habla proposicionalmente diferenciada no sólo dominan (como sugiere la división popperiana en funciones superiores e inferiores del lenguaje) un nivel en que pueden exponer estados de cosas, sino que todas las funciones del lenguaje, la de exposición, la de apelación y la de expresión, están a un mismo nivel evolutivo.

[2] En lo que sigue no voy a servirme ya de la terminología de Popper. Me he basado en la aplicación que Jarvie hace de la teoría popperiana de los tres mundos a la teoría de la acción con el único propósito de allanar el camino para la tesis de que al elegir un determinado concepto sociológico de acción nos comprometemos con determinadas presuposiciones ontológicas. De las relaciones con el mundo, que al elegir tal concepto, suponemos al actor, dependen a su vez los aspectos de la posible racionalidad de su acción. La multitud de conceptos de acción que, casi siempre implícitamente, se emplean en teoría sociológica, pueden reducirse en lo esencial a cuatro conceptos básicos que analíticamente es menester distinguir con cuidado.

El concepto de *acción teleológica* ocupa desde Aristóteles el centro de la teoría filosófica de la acción [137]. El actor realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada. El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezada a la realización de un propósito, dirigida por máximas y apoyada en una interpretación de la situación.

La acción teleológica se amplía y convierte en acción *estratégica* cuando en el cálculo que el agente hace de su éxito interviene la expectativa de decisiones de a lo menos otro agente que también actúa con vistas a la realización de sus propios propósitos. Este modelo de acción es interpretado a menudo en términos utilitaristas; entonces se supone que el actor elige y calcula me-

---

[137] R. BUBNER, *Handlung, Sprache, Vernunft*, Francfort, 1976, 66 ss.

dios y fines desde el punto de vista de la maximización de utilidad o de expectativas de utilidad. Este modelo de acción es el que subyace a los planteamientos que en términos de teoría de la decisión y teoría de los juegos se hacen en Economía, Sociología y Psicología Social [138].

El concepto de acción *regulada por normas* se refiere no al comportamiento de un actor en principio solitario que se topa en su entorno con otros actores, sino a los miembros de un grupo social que orientan su acción por valores comunes. El actor particular observa una norma (o la viola) tan pronto como en una situación dada se dan las condiciones a que la norma se aplica. Las normas expresan un acuerdo existente en un grupo social. Todos los miembros de un grupo para los que rige una determinada norma tienen derecho a esperar unos de otros que en determinadas situaciones se ejecuten u omitan, respectivamente, las acciones obligatorias o prohibidas. El concepto central de *observancia de una norma* significa el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento. La expectativa de comportamiento no tiene sentido cognitivo de expectativa de un suceso pronosticable, sino el sentido normativo de que los integrantes del grupo *tienen derecho* a esperar un determinado comportamiento. Este modelo normativo de acción es el que subyace a la teoría del rol social [139].

El concepto de acción *dramatúrgica* no hace referencia primariamente ni a un actor solitario ni al miembro de un grupo social, sino a participantes en una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena. El actor suscita en su público una determinada imagen, una determinada impresión de sí mismo, al develar

---

138 Sobre teoría de la Decisión, cfr. H. SIMON, *Models of Man,* Nueva York, 1957; G. GÄFGEN, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung,* Tubinga, 1968; W. KRELLE, *Präferenz- und Entscheidungstheorie,* Tubinga, 1968; sobre teoría de los juegos: R. D. LUCE, H. RAIFFA, *Games and Decisions,* Nueva York, 1957; M. SCHUBIK, *Spieltheorie und Sozialwissenschaften,* Francfort, 1965; sobre los enfoques en términos de teoría del intercambio en psicología social, cfr. P. P. EKEH, *Social Exchange Theory,* Londres, 1964.

139 Th. R. SARBIN, «Role-Theory», en G. LINDSEY (ed.), *Handbook of Social Psychology,* I, Cambridge, 1954, 223-258; T. PARSONS, «Interacción social», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales,* 6, 156-178; H. JOAS, *Die gegenwärtige Lage der Rollentheorie,* Francfort, 1973; D. GEULEN, *Das vergesellschaftete Subjekt,* Francfort, 1977, 68 ss.

más o menos de propósito su propia subjetividad. Todo agente puede controlar el acceso de los demás a la esfera de sus propios sentimientos, pensamientos, actitudes, deseos, etc., a la que sólo él tiene un acceso privilegiado. En la acción dramatúrgica, los implicados aprovechan esta circunstancia y gobiernan su interacción regulando el recíproco acceso a la propia subjetividad, la cual es siempre exclusiva de cada uno. El concepto aquí central, el de *autoescenificación,* significa, por tanto, no un comportamiento expresivo espontáneo, sino una estilización de la expresión de las propias vivencias, hecha con vistas a los espectadores. Este modelo dramatúrgico de acción sirve principalmente a las descripciones de orientación fenomenológica de la acción. Pero hasta el momento no ha fructificado en un planteamiento suficientemente generalizador desde un punto de vista teórico [140].

Finalmente, el concepto de acción *comunicativa* se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones. El concepto aquí central, el de *interpretación,* se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso. En este modelo de acción el lenguaje ocupa, como veremos, un puesto prominente [141].

El concepto teleológico de acción fue utilizado primero por los fundadores de la economía política neoclásica para desarrollar una teoría de la decisión económica, y por Neumann y Morgenstern para una teoría de los juegos estratégicos. El concepto de acción regulado por normas adquirió una significación paradigmática en el desarrollo de la teoría sociológica, a través de Durkheim y Parsons; el de acción dramatúrgica, a través de

[140] G. J. McCall, J. L. Simmons, *Identity and Interactions,* Nueva York, 1966; E. Goffman, *Interaction Ritual,* Harmondsworth, 1957; Id., *Relations in Public,* Harmondsworth, 1971; Id., *Frame Analysis,* Harmondsworth, 1975; R. Harré, P. F. Secord, *Explanation of Behavior,* Totowa (N. J.), 1972; R. Harré, *Social Being,* Oxford, 1979.

[141] Para una visión de conjunto sobre el interaccionismo simbólico y la etnometodología, cfr., por ejemplo, el «reader» publicado por el Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit,* 2 vols., Heidelberg, 1973; y también H. Steiner, «Das Handlungsmodell des symbolischen Interaktionismus», en H. Lenk (ed.), *Handlungstheorien,* IV, Munich, 1977, 79 ss.

Goffman, y el de acción comunicativa, a través primero de Mead y después a través de Garfinkel. Aquí no me es posible desarrollar con detalle una explicitación analítica de estos cuatro conceptos. Más bien me importan las implicaciones que tienen en punto a racionalidad las correspondientes estrategias conceptuales. A primera vista sólo el concepto teleológico de acción parece liberar un aspecto de la racionalidad de la acción; la acción representada como actividad teleológica puede considerarse bajo el aspecto de racionalidad con arreglo a fines. Es éste un punto de vista desde el que las acciones pueden estar planeadas y ejecutadas de forma más o menos racional y ser enjuiciadas como más o menos racionales por una tercera persona. En los casos elementales de actividad teleológica, el plan de acción puede exponerse en forma de un silogismo práctico [142]. Los otros tres modelos de acción no parecen a primera vista poner la acción en el ángulo de mira de la racionalidad y de la racionalización posible. Pero esta apariencia engaña; basta tener en cuenta las presuposiciones ontológicas en sentido lato que de forma conceptualmente necesaria van asociadas a estos modelos de acción. En la secuencia que forman el modelo teleológico, el modelo normativo y el modelo dramatúrgico, cuando los consideramos por este orden, estos presupuestos no solamente se tornan cada vez más complejos, sino que al mismo tiempo revelan implicaciones cada vez más fuertes en lo que a racionalidad atañe:

a) El concepto de acción teleológica presupone relaciones entre un actor y un mundo de estados de cosas existentes. Este mundo objetivo está definido como totalidad de los estados de cosas que existen o que pueden presentarse o ser producidos mediante una adecuada intervención en el mundo. El modelo dota al agente de un «complejo cognitivo-volitivo», de modo que éste puede, por un lado (mediante sus percepciones), formarse *opiniones* sobre los estados de cosas existentes y, por otro, desarrollar *intenciones* con la finalidad de traer a la existencia los estados de cosas deseados. En el plano semántico, tales estados de cosas vienen representados como contenidos proposicionales de oraciones enunciativas o de oraciones de intención. A través de sus

---

142 G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Londres, 1971, 96 ss.; von Wright parte del libro de G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, 1957.

opiniones e intenciones el actor puede contraer básicamente dos clases de relaciones racionales con el mundo. Llamo racionales a estas relaciones porque pueden ser objeto de un enjuiciamiento objetivo en una doble dirección de ajuste [143]. En la primera dirección se plantea la cuestión de si el actor logra poner en concordancia sus percepciones y opiniones con aquello que es el caso en el mundo. En la segunda, se plantea la cuestión de si el actor logra poner en concordancia lo que es el caso en el mundo con sus deseos e intenciones. En ambos casos puede el actor llevar a cabo manifestaciones que pueden ser enjuiciadas por un tercero en lo tocante a su ajuste o desajuste con el mundo: puede hacer afirmaciones que pueden ser *verdaderas* o que pueden ser *falsas*, y puede realizar intervenciones que pueden tener éxito o fracasar, es decir, *alcanzar* o *errar* el efecto que se proponen conseguir en el mundo. Estas relaciones entre actor y mundo permiten, pues, manifestaciones que pueden enjuiciarse conforme a criterios de *verdad* y de *eficacia.*

En lo que atañe a presupuestos ontológicos podemos clasificar la *acción teleológica* como un concepto que presupone un solo mundo, que en este caso es el mundo objetivo. Otro tanto ocurre con el concepto de *acción estratégica.* En este caso partimos de a lo menos dos sujetos que actúan con vistas a la obtención de un fin, y que realizan sus propósitos orientándose por, e influyendo sobre, las decisiones de otros actores [144].

El resultado de la acción depende también de otros actores, cada uno de los cuales se orienta a la consecución de su propio éxito, y sólo se comporta cooperativamente en la medida en que

---

[143] J. L. Austin habla de «direction of fit» o de «onus of match», lo que KENNY, *Will, Freedom and Power,* Oxford, 1975, explica de la siguiente forma: «Cualquier oración puede considerarse entre otras cosas como una descripción de un estado de cosas... supongamos ahora que el posible estado de cosas descrito en la oración no se cumple de hecho. ¿Hemos de echar la culpa a la oración o hemos de echársela a los hechos? Si lo primero, entonces llamaremos a la oración asertórica; si lo segundo, entonces a la oración la llamaremos por el momento imperativa.» Pues bien, podemos representarnos las oraciones de intención como imperativos que el hablante se dirige a sí mismo. Las oraciones enunciativas y las oraciones de intención resultan entonces representativas de las dos posibilidades de concordancia, accesibles ambas a un enjuiciamiento objetivo, entre oración y estado de cosas.

[144] G. GAEFGEN, «Formale Theorie des strategischen Handelns», en H. LENK (ed.), *Handlungstheorien,* I, Munich, 1980, 249 ss.

ello encaja en su cálculo egocéntrico de utilidades [145]. Los sujetos que actúan estratégicamente tienen, pues, que estar pertrechados cognitivamente de modo que para ellos no solamente puedan presentarse en el mundo objetos físicos, sino también sistemas que toman decisiones. Tienen que ampliar su aparato mental de captación de lo que es el caso en el mundo, pero no precisan de presupuestos *ontológicos* más ricos. No porque aumente la complejidad de las entidades intramundanas se hace más complejo el concepto de mundo objetivo. La acción estratégica, en tanto que diferenciación de la actividad teleológica, sigue siendo un concepto que, en lo que a presupuestos ontológicos se refiere, tampoco exige *más que un solo mundo.*

b) Por el contrario, el concepto de acción regulada por normas presupone relaciones entre un actor y exactamente dos mundos. Junto al mundo objetivo de estados de cosas existentes aparece el mundo social a que pertenece lo mismo el actor en su

---

[145] Cfr. O. HÖFFE, *Strategien der Humanität,* Munich, 1975: «Un juego estratégico se compone de los cuatro elementos siguientes:

1) *Los jugadores,* las unidades soberanas de decisión que persiguen sus fines y actúan conforme a sus propias consideraciones y directrices;

2) *Las reglas* que fijan las variables que todo jugador puede controlar: condiciones de información, recursos y otros aspectos relevantes del entorno. El sistema de reglas fija el tipo de juego, la totalidad de las posibilidades de comportamiento y, al final, la ganancia o pérdida de cada jugador; un cambio de las reglas crea un nuevo juego;

3) El resultado final o *play-offs,* la utilidad o el valor que hay que asignar a los resultados alternativos de las partidas (*plays*) (en el ajedrez: ganancia, pérdida o tablas; en política: cargos, prestigio público o dinero);

4) Las *estrategias,* o planes globales de acción alternativamente posibles. Éstas se construyen tanto considerando y explotando las reglas como teniendo en cuenta las posibles respuestas alternativas del contrario; las estrategias representan un sistema de instrucciones y determinan de antemano y a menudo de forma muy global cómo se elige en cada posible situación de juego una jugada del conjunto de jugadas permitidas por las reglas de juego. En la interpretación de la realidad social en términos de teoría de los juegos, determinadas estrategias sólo resultan a menudo favorables para un determinado capítulo de la competición; para los otros capítulos hay que desarrollar entonces nuevas estrategias; las distintas estrategias cobran el significado de estrategias parciales en el marco de una estrategia global.

El criterio de racionalidad de la teoría de los juegos no se refiere a la elección de esta o aquella jugada, sino a la elección de estrategias. Formulado en forma de una máxima de decisión, el patrón básico reza así: «Elige la estrategia que en el marco de las reglas de juego y en vista de los oponentes prometa el resultado más favorable» (77 s.).

calidad de sujeto portador de un rol que otros actores que pueden iniciar entre sí interacciones normativamente reguladas. Un mundo social consta de un contexto normativo que fija qué interacciones pertenecen a la totalidad de relaciones interpersonales legítimas. Y todos los actores para quienes rigen las correspondientes normas (por quienes éstas son aceptadas como válidas) pertenecen al mismo mundo social.

Así como el sentido del mundo objetivo puede aclararse por referencia a la existencia de estados de cosas, así también el sentido del mundo social puede aclararse por referencia a la vigencia de normas. Importa aquí que esta vigencia de las normas *no* se entienda en el sentido de oraciones de existencia que enuncian que hay hechos sociales pertenecientes a la categoría de las regulaciones normativas. La oración «es el caso que es obligatorio que *p*» tiene a todas luces un significado distinto que la oración «es obligatorio que *p*». Esta oración expresa una norma o un determinado mandato cuando se emite de forma adecuada con la pretensión de rectitud normativa, es decir, cuando se emite de forma que pretenda ser *válida* para un círculo de destinatarios. Y decimos que una norma goza de *validez social* o vigencia cuando la norma es *reconocida* por los destinatarios *como válida* o justificada. Los estados de cosas existentes vienen representados por enunciados verdaderos, las normas vigentes por oraciones universales de deber o por mandatos que en el círculo de los destinatarios se consideran justificados. Que una norma sea *válida* idealiter significa que *merece* el asentimiento de todos los afectados, porque regula los problemas de acción en beneficio de todos. Que una norma *rija* fácticamente significa, en cambio, que la pretensión de validez con que se presenta es reconocida por los afectados. Y este reconocimiento intersubjetivo funda la *validez social* (o vigencia) de la norma.

A los valores culturales no vinculamos tal pretensión normativa de validez, pero los valores son candidatos a quedar encarnados en normas; *pueden* llegar a adquirir una fuerza vinculante de carácter general en relación con materias necesitadas de regulación. A la luz de los valores culturales las necesidades de un individuo resultan también plausibles a otros individuos que se encuentran en la misma tradición. Pero tal interpretación convincente de las necesidades sólo se transforma en motivos legítimos de acción cuando los correspondientes valores se vuelven normativamente vinculantes para un círculo de afectados me-

diante regulación de determinadas situaciones problemáticas. Los miembros de un grupo pueden legítimamente esperar entonces unos de otros que cada uno de ellos, en la correspondiente situación, oriente su acción por los valores normativamente fijados para todos los afectados.

Estas consideraciones tratan de hacer ver que el modelo normativo de acción no solamente dota al agente de un complejo cognitivo, sino también de un complejo motivacional que posibilita un corportamiento conforme a las normas. El modelo normativo de acción va además asociado a un modelo de aprendizaje que da cuenta de la interiorización de valores [146]. Según este modelo las normas vigentes sólo adquieren fuerza motivadora de la acción en la medida en que los valores materializados en ellas representan patrones conforme a los cuales se interpretan las necesidades en el círculo de destinatarios de las normas, y que en los procesos de aprendizaje se hayan convertido en patrones de percepción de las propias necesidades.

Bajo estos presupuestos el actor puede asimismo entablar relaciones con un mundo, aquí el mundo social, que también resultan accesibles a un enjuiciamiento objetivo en una doble dirección de ajuste. En una dirección se plantea la cuestión de si los motivos y las acciones de un actor concuerdan con, o se desvían de, las normas vigentes. En la otra dirección se plantea la cuestión de si las normas vigentes encarnan valores que en relación con un determinado problema expresan intereses susceptibles de universalización de los afectados mereciendo con ello el asentimiento de sus destinatarios. En el primer caso se enjuician las acciones desde la perspectiva de si concuerdan con el orden normativo vigente o se desvían de él, es decir, de si son correctas o no lo son en relación con un contexto normativo considerado legítimo. En el segundo caso se enjuician las normas desde la perspectiva de si están justificadas o no, de si merecen o no merecen ser reconocidas como legítimas [147].

---

146 H. Gerth, C. W. Mills, *Character and Social Structure*, Nueva York, 1953.

147 Con esto no queda prejuzgada la cuestión de si como científicos sociales y filósofos adoptamos en relación con las cuestiones práctico-morales una posición cognitivista o una posición escéptica, es decir, de si suponemos o no la posibilidad de una justificación de normas de acción, que no sea sólo relativa a unos fines dados. Talcott Parsons, por ejemplo, comparte con Weber una posición de escepticismo valorativo. Ahora bien,

En lo tocante a sus presupuestos ontológicos en sentido lato podemos clasificar *la acción regulada por normas* como un concepto que presupone *dos mundos,* un mundo objetivo y un mundo social. El actuar de conformidad con normas presupone que el agente puede distinguir entre los componentes fácticos y los componentes normativos de su situación de acción, es decir, entre las condiciones y medios, y los valores. El modelo normativo de acción parte de que los implicados pueden adoptar tanto una actitud objetivante frente a algo que es o no es el caso, como también una actitud de conformidad o no conformidad normativa frente a algo que con razón o sin ella rige como obligatorio. Pero al igual que en el modelo teleológico de acción, la acción es concebida primariamente como relación entre el actor y un mundo —allí como una relación con el mundo objetivo al que el actor se enfrenta cognitivamente o en el que puede intervenir con vistas a realizar sus propósitos, aquí como una relación con el mundo social al que el actor pertenece en su papel de destinatario de las normas, y en el que puede contraer relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Pero ni en un caso ni en otro, se presupone al *propio* actor como un mundo acerca del cual ese mismo actor puede haberse de forma reflexiva. Sólo el concepto de acción dramatúrgica exige el ulterior presupuesto de un mundo subjetivo con que se relaciona el actor, que en la acción misma se pone a sí mismo en escena.

---

si utilizamos el concepto de acción regulada por normas tenemos que describir a los actores como si éstos consideraran básicamente accesible a un enjuiciamiento objetivo la legitimidad de las normas de acción, no importa en qué marco religioso, metafísico o teórico. Pues de otro modo, no podrían poner a la base de su acción el concepto de un mundo de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y no podrían orientarse por normas vigentes, sino sólo por hechos sociales. El actuar en actitud de conformidad con las normas exige una comprensión intuitiva de la validez normativa y este concepto presupone algún tipo de posibilidad de fundamentar las normas. No puede excluirse a priori que esta necesidad conceptual represente una ilusión inscrita en las propias convenciones semánticas del lenguaje y haya menester por tanto de ilustración; por ejemplo, mediante una reinterpretación del concepto de validez normativa, ya sea en términos emotivistas o decisionistas, o parafraseándola con ayuda de conceptos tales como manifestación de sentimientos, llamamientos, o mandatos. Pero la acción de actores a los que ya sólo pudiéramos atribuir tales orientaciones de acción categorialmente «purificadas» no podría ser ya descrita en términos de acción regulada por normas.

c) El concepto de acción dramatúrgica no tiene en la literatura sociológica unos perfiles tan netos como el de acción teleológica o el de acción regulada por normas. Fue Goffman quien lo introdujo explícitamente por primera vez en 1956 en su estudio sobre «la presentación de la persona en la vida cotidiana» [148].

Desde el punto de vista de la acción dramatúrgica, entendemos una interacción social como un encuentro en que los participantes constituyen los unos para los otros un público visible y se representan mutuamente algo. «Encounter» y «performance» son los conceptos claves. La representación que lleva a cabo una compañía teatral ante los ojos de terceros es simplemente un caso especial. Una representación vale para que el actor se presente ante los espectadores de un determinado modo; al dejar traslucir algo de su subjetividad, el actor busca ser visto y aceptado por el público de una determinada manera.

Las cualidades dramatúrgicas de la acción son en cierto modo parasitarias; van montadas sobre una estructura de acción teleológica: «Para ciertos propósitos las personas controlan el estilo de sus acciones ... y lo sobreponen a otras actividades. Por ejemplo, el trabajo puede ser realizado de un modo que se ajuste a los principios de una representación dramática con el fin de proyectar una cierta impresión de la gente que está trabajando a un inspector o a un directivo ... en realidad lo que la gente está

---

[148] Goffman caracteriza con este concepto una determinada perspectiva de descripción de interacciones simples: «La perspectiva empleada en este informe es la de la representación teatral; se trata de principios derivados de los de una representación dramática. Consideraré la forma en que el individuo, en las situaciones de su actividad cotidiana, se presenta a sí mismo a los otros y presenta su actividad a los otros, y las formas en que el individuo guía y controla la impresión que causa en los otros, y las clases de cosas que puede hacer o no puede hacer para mantener esa representación ante los otros. Al utilizar este modelo, no voy a tratar de restar importancia a sus obvias insuficiencias. En una escena se representan cosas que son ficciones; y, presumiblemente, en la vida se representan cosas que son reales, y a veces no muy bien ensayadas. Y lo que es más importante quizá, en el teatro un actor, al representar un personaje, se presenta a sí mismo a los personajes encarnados por los otros actores; el público constituye un tercero en esa interacción —un tercero que resulta esencial y, sin embargo, si la representación teatral fuera real, un tercero que no estaría allí. En la vida real esas tres partes quedan reducidas a dos; el papel que representa el individuo está cortado al talle de los que representan los otros y, sin embargo, estos otros constituyen a la vez el público.» E. GOFFMAN, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Nueva York, 1959.

haciendo rara vez queda adecuadamente descrito como *solamente* comer o *solamente* trabajar, siempre tiene ciertos rasgos estilísticos que poseen significados convencionales asociados con tipos reconocidos de papeles dramáticos» [149].

Ciertamente que existen roles especiales que resultan pintiparados para una autoescenificación virtuosista: «Los papeles de campeón de boxeo, de cirujano, de violinista, de policía son buenos ejemplos de ello. Estas actividades permiten tal dosis de autoexpresión teatral, que sus representantes más destacados —ya sea en la realidad o en el terreno de la ficción novelística— se tornan famosos y se les reserva un puesto especial en las fantasías comerciales organizadas de la nación» [150]. Pero el rasgo que en estos casos queda estilizado en elemento del rol profesional, a saber: el carácter reflexivo de la autopresentación ante otros, se convierte en el ingrediente esencial de las interacciones sociales en general en cuanto se consideran éstas sólo bajo el aspecto de encuentros entre personas.

En la acción dramatúrgica, al presentar ante los demás un determinado lado de sí mismo, el actor tiene que relacionarse con su propio mundo subjetivo. He definido éste como la totalidad de vivencias subjetivas a las que el agente tiene frente a los demás un acceso privilegiado [151]. Mas este ámbito de subjetividad sólo merece el nombre de mundo, si el significado de mundo subjetivo puede ser explicitado de forma similar a como he aclarado el significado de mundo social por referencia a la vigencia de un sistema de normas, análoga a la existencia de estados de cosas. Quizá pueda decirse que lo subjetivo viene representado por oraciones de vivencia emitidas con veracidad, lo mismo que

---

149 HARRÉ, SECORD (1972), 215 ss.

150 GOFFMAN (1959), 31.

151 Me limito, por mor de la simplicidad, a vivencias *intencionales* (incluyendo los estados de ánimo de carácter intencional débil) para no tener que tratar el complicado caso límite de la sensación. La complicación radica en que en este caso resulta especialmente tentadora una asimilación, que puede prestarse a equívocos, de las oraciones de vivencia a proposiciones. Las oraciones de vivencia que expresan una sensación tienen casi el mismo significado que las oraciones enunciativas que se refieren a un correspondiente estado interno provocado por una impresión sensible. En relación con la extensa discusión suscitada por Wittgenstein sobre las manifestaciones de sensaciones de dolor, cfr. H. J. GIEGEL, *Zur Logik seelischer Ereignisse*, Francfort, 1969; P. M. S. HACKER, *Illusion and Insight*, Oxford, 1972, 251 ss.; cfr. más abajo, pp. 400 ss.

los estados de cosas existentes por enunciados verdaderos, y las normas válidas por oraciones de deber justificadas. Las vivencias subjetivas no deben entenderse como estados mentales o episodios internos; pues con ello las asimilaríamos a ingredientes del mundo objetivo. Podemos concebir el tener vivencias como algo análogo a la existencia de estados de cosas, sin necesidad de asimilar lo uno a lo otro. Un sujeto capaz de expresión no tiene o posee deseos o sentimientos en el mismo sentido que un objeto observable extensión, peso, color y propiedades parecidas. Un actor tiene deseos o sentimientos en el sentido de que es dueño de manifestar estas vivencias ante un público de modo que este público atribuya al agente como algo subjetivo esos deseos y sentimientos manifestados, cuando se fía de sus emisiones expresivas o manifestaciones expresivas.

Los deseos y sentimientos ocupan en este contexto un papel paradigmático. Ciertamente que también elementos de tipo cognitivo tales como las opiniones y las intenciones pertenecen al mundo subjetivo; pero éstas guardan una relación interna con el mundo objetivo. De las opiniones e intenciones sólo cobramos conciencia *como* de algo subjetivo cuando no les corresponde en el mundo objetivo ningún estado de cosas existente o ningún estado de cosas traído a la existencia. Sólo se trataba de una «simple» opinión en cuanto resulta que el correspondiente enunciado no es verdadero. Sólo se trataba de «buenas» intenciones, es decir, de intenciones ineficaces, en cuanto resulta que o no se emprendió o fracasó la correspondiente acción. De modo similar, también los sentimientos relacionados con las obligaciones, como son la vergüenza o la culpa, guardan una relación interna con el mundo social. Pero en general, los sentimientos y deseos *sólo* pueden ser manifestados como algo subjetivo. No pueden ser manifestados *de otro modo,* no pueden entrar en relación con el mundo externo: ni con el mundo objetivo ni con el mundo social. De ahí que la expresión de deseos y sentimientos sólo pueda tener su medida en la relación reflexiva del hablante con su mundo interior.

Los deseos y sentimientos son dos aspectos de una parcialidad que tiene sus raíces en las necesidades [152]. Las necesidades tienen una doble haz. Se diferencian por el lado volitivo en in-

[152] Cfr. el análisis que de deseos y sentimientos hace Ch. TAYLOR, «Explanning Action», *Inquiry,* 13 (1970), 54 ss.

clinaciones y deseos, y por el otro, por el lado intuitivo, en sentimientos y estados de ánimo. Los deseos se enderezan a situaciones de satisfacción de las necesidades; los sentimientos perciben las situaciones a la luz de una posible satisfacción de las necesidades. Nuestra naturaleza marcada por las necesidades es, por así decirlo, el trasfondo de una parcialidad que determina nuestras actitudes subjetivas frente al mundo externo. Tales tomas de partido se manifiestan lo mismo en la búsqueda activa de bienes que en la percepción afectiva de situaciones (mientras éstas no queden objetivadas como algo en el mundo objetivo y pierdan con ello su carácter de situaciones). La parcialidad de los deseos y sentimientos se expresa, en el plano lingüístico, en la interpretación de las necesidades, es decir, en valoraciones, para las cuales contamos con expresiones evaluativas. El doble contenido descriptivo-prescriptivo de estas expresiones evaluativas con que interpretamos las necesidades explica el sentido de los juicios de valor. Su función es hacer comprensible una toma de partido. Este componente de la justificación[153] es el puente entre la subjetividad de una vivencia y la transparencia intersubjetiva que la vivencia alcanza al ser expresada verazmente y ser imputada sobre esa base a un actor por parte de los espectadores. Al caracterizar, por ejemplo, un objeto o una situación como magnífico, rico, conmovedor, afortunado, peligroso, espantoso, terrible, etc., estamos tratando de expresar una toma de partido y al mismo tiempo de justificarla en el sentido de hacerla plausible mediante apelación a estándares de valoración universales o en todo caso a estándares de valor difundidos en nuestra propia cultura. Las expresiones valorativas y los estándares de valor tienen fuerza justificatoria cuando caracterizan una necesidad de forma que los destinatarios, en el marco de una tradición cultural común, puedan reconocer bajo tales interpretaciones sus propias necesidades. Esto explica por qué en la acción dramatúrgica las características de estilo, la expresión estética y en general las cualidades formales, llegan a adquirir tan gran peso.

También en el caso de la acción dramatúrgica la relación entre actor y mundo resulta accesible a un enjuiciamiento objetivo. Pero como a lo que el actor se aplica en presencia de su público es a su propia subjetividad sólo puede haber *una sola* dirección de ajuste. Ante una manera de entenderse a sí mismo, la

[153] NORMAN (1971), 65 ss.

cuestión que se plantea es la de si el actor expresa también en el momento adecuado las vivencias que tiene, si *piensa* lo que *dice,* o simplemente se limita a fingir las vivencias que expresa. Mientras se trata de opiniones e intenciones, la cuestión de si alguien piensa realmente lo que dice es unívocamente una cuestión de veracidad. Pero cuando se trata de deseos y sentimientos no es ése siempre el caso. En situaciones en que importa la exactitud de la expresión, resulta a veces difícil separar la cuestión de veracidad de la cuestión de autenticidad. A menudo nos faltan las palabras para decir lo que sentimos. Lo cual, de rechazo, arroja una luz dudosa sobre nuestros sentimientos.

Según el modelo dramatúrgico de acción los participantes sólo pueden adoptar, en el papel de actor, una actitud frente a su propia subjetividad y, en el papel de público, una actitud frente a las manifestaciones de otro actor si tienen presente que el mundo interno de ego limita con un mundo externo. En este mundo externo el actor puede ciertamente distinguir entre los componentes normativos y no normativos de la situación de acción. Pero en el modelo de acción de Goffman no está previsto que el actor se relacione con el mundo social en una *actitud de conformidad o no conformidad* con las normas. Las relaciones interpersonales legítimamente reguladas, el actor sólo las toma en consideración en tanto que hechos sociales. De ahí que, a mi entender, resulte correcto clasificar también la *acción dramatúrgica* como un concepto que presupone *dos mundos,* un mundo interno y un mundo externo. Las manifestaciones expresivas escenifican la subjetividad del actor frente a otros actores, deslindándola del mundo externo; frente a éste el actor sólo puede adoptar en principio una actitud objetivante, y ésta se extiende, a diferencia de lo que ocurre en la acción regulada por normas, no solamente a los objetos físicos, sino también a los objetos sociales.

En virtud de esta opción, la acción dramatúrgica puede adoptar rasgos estratégicos latentes en cuanto el actor considere a los espectadores, no como público, sino como *oponentes.* La escala de la autoescenificación va desde la comunicación sincera de las propias intenciones, deseos y estados de ánimo, etc., hasta la manipulación cínica de las impresiones que el actor despierta en los otros: «En un extremo encontramos que el ejecutante puede estar enteramente embebido en su propio juego; está sinceramente convencido de que la impresión de realidad que escenifica es la verdadera realidad. Cuando su audiencia está también con-

vencida de la realidad que está presenciando, entonces, por el momento al menos, sólo el sociólogo o quien socialmente esté de vuelta de todo puede abrigar dudas sobre la "realidad" de lo representado. En el otro extremo ... el ejecutante puede verse movido a guiar las convicciones de su público sólo como un medio para otros fines, no preocupándole, en definitiva, la idea que se hagan de él o de la situación. Cuando el individuo no se cree su propia representación y, en definitiva, no le interesa la idea que su audiencia se haga de él, podemos llamarle cínico, reservando el calificativo de sincero para los individuos que creen en la impresión que con su autoescenificación suscitan» [154].

Ahora bien, la generación manipulativa de falsas impresiones —Goffman estudia las técnicas de este «impression management», desde la segmentación inofensiva hasta el control de la información planeado a largo plazo— no se identifica en absoluto con la acción estratégica. Pues también esa generación manipulativa permanece referida a un público que cree estar asistiendo a una representación y cuyo carácter estratégico desconoce. Incluso la autoescenificación planeada en términos estratégicos tiene que poder ser entendida como una manifestación que se presenta con la pretensión de veracidad subjetiva. Dejaría de caer bajo la categoría de acción dramatúrgica tan pronto como, también por parte del público, sólo fuera ya enjuiciada según criterios del éxito que se busca. Estaríamos entonces ante un caso de acción estratégica, en que los participantes, eso sí, habrían enriquecido hasta tal punto el mundo objetivo que en él no solamente pueden presentarse agentes «racionales con arreglo a fines», sino también oponentes capaces de manifestaciones expresivas.

[3] Con el concepto de acción comunicativa empieza a operar un supuesto más: el de un *medio lingüístico* en que se reflejan *como tales* las relaciones del actor con el mundo. Alcanzado este nivel de la formación de conceptos, la problemática de la racionalidad, que hasta aquí sólo se planteaba *al científico social,* cae ahora dentro de la perspectiva del *agente mismo.* Tenemos que aclarar en qué sentido queda con ello introducido el entendimiento lingüístico como un mecanismo de coordinación de la acción. Pues también el modelo de acción estratégica, *puede*

---

154 GOFFMANN (1959), 17 s.

formularse de modo que las acciones de los participantes en la interacción, gobernadas a través de cálculos egocéntricos de utilidad y coordinadas mediante intereses, vengan *mediadas* por actos de habla. En los casos de acción regulada por normas y de acción dramatúrgica, incluso *hay que* suponer la formación de un consenso entre los participantes en la comunicación, consenso que en principio es de naturaleza lingüística. Pero en estos modelos de acción el lenguaje es concebido unilateralmente, al tenerse sólo en cuenta en cada uno de ellos alguno de los aspectos que el lenguaje ofrece.

El modelo teleológico de acción concibe el lenguaje como un medio más a través del cual los hablantes, que se orientan hacia su propio éxito, pueden influir los unos sobre los otros con el fin de mover al oponente a formarse las opiniones o a concebir las intenciones que les convienen para sus propios propósitos. Este concepto de lenguaje, que parte del caso límite de la comunicación indirecta, es el que subyace, por ejemplo, a la semántica intencional [155]. El modelo normativo de acción concibe el lenguaje como un medio que transmite valores culturales y que es portador de un consenso que simplemente queda ratificado con cada nuevo acto de entendimiento. Este concepto culturalista de lenguaje es el más difundido en Antropología Cultural y en las ciencias del lenguaje que se interesan por los aspectos de contenido de éste [156]. El modelo de acción dramatúrgica presupone el lenguaje como medio en que tiene lugar la autoescenificación; el significado cognitivo de los componentes proposicionales y el significado interpersonal de los componentes ilocucionarios queda difuminado en favor de sus funciones expresivas. El lenguaje es asimilado a formas estilísticas y estéticas de expresión [157]. Sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el

---

155 Sobre esta teoría nominalista del significado desarrollada por H. P. Grice, volveré después; cfr. más abajo, pp. 352 ss.

156 B. L. WHORF, *Language, Thought and Reality*, Cambridge, 1956; sobre esta problemática: H. GIPPER, *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?*, Francfort, 1972; P. HENLE (ed.), *Sprache, Denken, Kultur*, Francfort, 1969.

157 HARRÉ, SECORD (1972), 215 ss.; sobre todo Ch. TAYLOR, *Language and Human Nature*, Ottawa, Carleton University, 1978.

mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos. Este concepto interpretativo de lenguaje es el que subyace a las distintas tentativas de pragmática formal[158].

La unilateralidad de los otros tres conceptos de lenguaje queda de manifiesto en que el tipo de comunicación que cada uno de ellos privilegia puede entenderse como un caso límite de acción comunicativa, a saber: *el primero*, como entendimiento indirecto de aquellos que sólo tienen presente la realización de sus propios fines; *el segundo*, como acción consensual de aquellos que se limitan a actualizar un acuerdo normativo ya existente; y *el tercero*, como autoescenificación destinada a espectadores. En cada uno de estos tres casos sólo se tematiza una función del lenguaje: la provocación de efectos perlocucionarios, el establecimiento de relaciones interpersonales, y la expresión de vivencias. Por el contrario, el modelo comunicativo de acción, que define las tradiciones de ciencia social que parten del interaccionismo simbólico de Mead, del concepto de juegos de lenguaje de Wittgenstein, de la teoría de los actos de habla de Austin y de la hermenéutica de Gadamer, tiene en cuenta todas las funciones del lenguaje. Como se ve en los planteamientos etnometodológicos y en los planteamientos de la hermenéutica filosófica, el peligro radica aquí en que la *acción* social se vea reducida a las operaciones interpretativas de los participantes en la interacción, en que actuar se asimile a hablar e interacción a «conversación». En realidad, el entendimiento lingüístico es sólo el mecanismo de coordinación de la acción, que ajusta los planes de acción y las actividades teleológicas de los participantes para que puedan constituir una interacción.

En este lugar sólo voy a introducir el concepto de acción comunicativa de forma provisional. Para ello me limitaré a unas observaciones *a)* sobre el carácter de acciones independientes y *b)* sobre la relación reflexiva que el actor guarda con el mundo en los procesos de entendimiento.

a) Para evitar situar mal desde el principio el concepto de acción comunicativa voy a caracterizar el nivel de complejidad de los actos de habla, los cuales simultáneamente expresan un contenido proposicional, la oferta de una relación interpersonal

158 F. Schütze, *Sprache*, 2 vols., Munich, 1975.

y una intención del hablante. Si realizásemos el análisis en detalle, quedaría de manifiesto cuánto debe el concepto de acción comunicativa a las investigaciones de filosofía del lenguaje que parten de Wittgenstein; pero precisamente por ello me parece oportuno señalar que el concepto de seguir una regla, en torno al que gira la filosofía analítica del lenguaje, se queda algo corto. Cuando las convenciones lingüísticas son aprehendidas desde la perspectiva conceptual del seguimiento de una regla y se las explica mediante un concepto de intención de la acción reducida a conciencia de regla, se pierde de vista ese otro aspecto de la *triple relación de la acción comunicativa con el mundo*, que a mí me importa [159].

Llamo acciones sólo a aquellas manifestaciones simbólicas en que el actor, como ocurre en los casos hasta aquí estudiados de la acción teleológica, la acción regulada por normas y la acción dramatúrgica, entra en relación al menos con un mundo (pero siempre *también* con el mundo objetivo). Distingo de ella los *movimientos corporales* y las *operaciones* que se *co-realizan* en las acciones y que sólo *secundariamente* pueden llegar a adquirir la autonomía que caracteriza a las acciones, a saber: por *inclusión* en un *juego* o en un *aprendizaje*. Esto es fácil de ver en el caso de los movimientos corporales.

Bajo su aspecto de procesos observables en el mundo, las acciones aparecen como movimientos corporales de un organis-

[159] Por razones parecidas, M. Roche insiste en la distinción entre convenciones *lingüísticas* y convenciones *sociales*: «Característicamente, la escuela del análisis conceptual no ha visto ninguna oposición entre intención y convención; a su juicio, la última contiene a la primera, y viceversa» (M. ROCHE, «Die philosophische Schule der Begriffsanalyse», en R. WIGGERSHAUS (ed.), *Sprachanalyse und Soziologie*, Francfort, 1975, 187). Cabría decir, admite Roche, «que las convenciones comunicativas son una clase perfectamente especificada de convenciones sociales; que la vida del lenguaje ordinario y el uso de éste en situaciones sociales pueden describirse con independencia de las interacciones sociales en situaciones sociales. Pero esta afirmación sería difícil de probar, y el análisis conceptual tampoco muestra ningún interés en clarificarla. Normalmente, supone con toda razón que el análisis de conceptos requiere un análisis de juegos de lenguaje y de formas de vida sociales (Wittgenstein) o que el análisis de los actos de habla exige un análisis de actos sociales (Austin). Pero de ello infiere erróneamente que las convenciones de la comunicación son paradigmas de las convenciones sociales que constituyen sus entornos y que un empleo del lenguaje guarda con la correspondiente convención comunicativa la misma relación que una acción social con la correspondiente convención social» (*ibid.*, 188 s.).

mo. Estos movimientos corporales gobernados por el sistema nervioso central son el sustrato en que se ejecutan las acciones. Con sus movimientos, el agente cambia algo en el mundo. Ahora bien, podemos distinguir los movimientos con que un sujeto interviene en el mundo (actúa instrumentalmente) de los movimientos con que un sujeto encarna un significado (se expresa comunicativamente). Los movimientos del cuerpo causan en ambos casos un cambio físico en el mundo; en el primer caso este cambio es causalmente relevante, en el segundo, semánticamente relevante. Ejemplos de movimientos corporales causalmente relevantes de un actor son: erguir el cuerpo, extender la mano, levantar el brazo, cruzar las piernas, etc. Ejemplos de movimientos corporales semánticamente relevantes son: los movimientos de la laringe, de la boca, de los labios, etc., en la producción de fonemas; las inclinaciones de cabeza, los encogimientos de hombros, los movimientos de los dedos al tocar el piano, los movimientos de la mano al escribir, al dibujar, etc.

A. C. Danto describe estos movimientos como «basic actions» [160]. Ello ha dado lugar a una amplia discusión que viene prejuzgada por la idea de que los movimientos corporales no representan el sustrato a través del cual las acciones entran en el mundo, sino que constituyen ellos mismos acciones primitivas [161]. Según esa idea, una acción compleja se caracteriza porque

---

160 A. C. Danto, «Basic Actions», *American Philosophical Quarterly*, 2, 1965, 141 ss.; Id., *Analytical Philosophy of Action*, Londres, 1973.

161 La falsa impresión de que los movimientos corporales coordinados con la acción constituyen ellos mismos acciones básicas podría defenderse quizá atendiendo a ciertos ejercicios en que el fin son determinadas acciones no independientes. En casos de ejercicios terapéuticos o de entrenamiento deportivo, cuando se está aprendiendo canto o una lengua extranjera, cuando se trata de ejemplificar afirmaciones relativas a teoría de la acción, todo sujeto capaz de lenguaje y de acción puede ciertamente, cuando se le pide, levantar el brazo izquierdo, doblar el índice de la mano derecha, extender una mano, repetir sonidos vocales con un determinado ritmo, silbar, ejecutar un movimiento circular u ondulante con un lápiz, trazar una línea en forma de meandro, pronunciar una *th* inglesa, estirar el cuerpo, poner en blanco los ojos, acentuar una frase conforme a una determinada métrica, elevar o bajar el tono de voz, separar las piernas, etc. Pero el hecho de que tales ejercicios corporales se ejecuten intencionalmente no contradice la tesis de que representen acciones *no independientes*. Ello queda de manifiesto en que en estos movimientos corporales ejecutados intencionalmente se echa en falta esa normal *estructura de mediación* de la acción que expresamos en explicaciones tales como:

se realiza «por medio de» la ejecución de una acción distinta: girando el interruptor, enciendo la luz; levantando el brazo derecho, saludo; dando un fuerte puntapié a un balón, meto un gol. Estos son ejemplos de acciones que son ejecutadas mediante una acción básica. Una acción básica se caracteriza a su vez por no poder ejecutarse mediante otra acción. Considero falso este concepto.

Las acciones son realizadas en cierto modo mediante movimientos del cuerpo. Pero esto hay que entenderlo en el sentido de que el actor *co-realiza* esos movimientos cuando sigue una regla de acción, técnica o social. Co-realización significa que el fin del actor es la ejecución de un plan de acción, y no de los movimientos corporales con cuya ayuda realiza las acciones [162]. *Un movimiento corporal es elemento de una acción, pero no una acción.*

Ahora bien, en lo que hace a su *status* de acciones no independientes, los *movimientos corporales* se parecen exactamente a aquellas *operaciones* de que Wittgenstein se vale para desarrollar su concepto de regla y de seguir una regla.

Las operaciones de pensamiento y de habla tienen siempre que co-realizarse en *otras* acciones. A lo sumo, pueden *constituirse como acciones independientes* en el marco de un ejercicio —como por ejemplo cuando un profesor de latín explica en una clase la transformación a pasiva de un ejemplo en voz activa.

Esto explica también la particular utilidad heurística del modelo que representan los juegos de sociedad; Wittgenstein, en concreto, explica el sentido de las reglas operacionales recurrien-

---

1) H abre la ventana ejecutando con su mano un movimiento circular; pues sería artificial decir:
2) H eleva (intencionadamente) su brazo derecho levantando su brazo derecho. Ciertamente que los movimientos corporales ejecutados intencionadamente pueden entenderse como parte de una praxis:
2') Durante una clase de gimnasia, H sigue la instrucción del monitor de levantar el brazo derecho levantando el brazo derecho.

Las acciones no independientes típicamente tienen que quedar insertas en un ejercicio demostrativo o en un ejercicio de aprendizaje para poder presentarse como acciones. Pues las instrucciones de ese tipo sólo aparecen en el contexto de una práctica en que se trata de mostrar o enseñar (como tales) elementos de acción no independientes. Ese aprendizaje puede pertenecer al proceso de formación normal de un muchacho o puede también ser parte de un entrenamiento que prepara para acciones especiales: para la adquisición de determinadas habilidades.

162 A. I. GOLDMANN, *A Theory of Action*, Englewood Cliffs, 1970.

do con preferencia al juego del ajedrez. Pero no repara en que ese modelo sólo posee un valor limitado. Ciertamente que podemos entender el contar o el hablar como prácticas que vienen constituidas por las reglas de la aritmética o por las reglas de la gramática (de una lengua particular) de forma parecida a como el jugar al ajedrez viene constituido por las conocidas reglas de juego. Pero ambos casos se distinguen entre sí como se distingue el movimiento co-realizado del brazo y el ejercicio de gimnasia que ejecutamos mediante ese mismo movimiento del brazo. Al aplicar reglas aritméticas o gramaticales generamos objetos simbólicos, como son cuentas u oraciones. Pero éstos no poseen una existencia autosuficiente. Mediante las cuentas y las oraciones estamos normalmente realizando *otras* acciones, por ejemplo, ejercicios escolares o mandatos. Los productos generados mediante operaciones pueden ser considerados en sí mismos como más o menos correctos, pueden ser enjuiciados desde el punto de vista de su conformidad o no conformidad con las reglas. Pero no son accesibles, como las acciones, a una crítica desde el punto de vista de la verdad, de la eficacia, de la rectitud o de la veracidad. Sólo como infraestructura de otras acciones guardan una relación con el mundo. *Las operaciones no tocan el mundo.*

Lo cual se pone también de manifiesto en que las reglas operatorias pueden valer para identificar como más o menos bien formado un producto generado por medio de operaciones, esto es, para hacerlo *comprensible,* pero no para *explicar* racionalmente su aparición. Permiten una respuesta a la pregunta de si los signos garabateados son oraciones, medidas, cuentas y si son cuentas, de qué clase de cuentas se trata. Pero la evidencia de que alguien ha estado haciendo cuentas y de que las ha hecho correctamente no explica *por qué* se hicieron esas cuentas. Si queremos responder a esa pregunta tenemos que recurrir a una regla *de acción;* por ejemplo, a la circunstancia de que el alumno utilizó esa hoja de papel para hacer sus deberes de matemáticas. Con ayuda de una regla aritmética podemos ciertamente *razonar* por qué la serie numérica 1, 3, 6, 10, 15 ... el alumno la prosigue con 21, 28, 36, etc., pero no podemos *explicar* por qué escribió en la hoja esa serie numérica. Explicamos con ella el significado de un producto simbólico, pero no damos una explicación racional de por qué fue producido. Las reglas operatorias no tienen fuerza explicativa; pues seguirlas no significa,

como en el caso de la observancia de reglas de acción, que el actor se relaciona con algo en el mundo y que en tal relación se orienta por pretensiones de validez que van asociadas con razones motivadoras de la acción.

b) La consideración que sigue tiene por objeto aclarar por qué los actos de entendimiento constitutivos de la acción comunicativa no pueden ser analizados de la misma forma que las oraciones gramaticales con cuya ayuda se realizan. Para el modelo comunicativo de acción el lenguaje sólo es relevante desde el punto de vista pragmático de que los hablantes, al hacer uso de oraciones orientándose al entendimiento, contraen relaciones con el mundo, y ello no sólo directamente, como en la acción teleológica, en la acción regida por normas o en la acción dramatúrgica, sino de un modo reflexivo. Los hablantes integran en un sistema los tres conceptos de mundo que en los otros tipos de acción aparecen en solitario o en parejas, y presuponen ese sistema como un marco de interpretación que todos comparten, dentro del cual pueden llegar a entenderse. No se refieren *sin más salvedades* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, sino que relativizan sus manifestaciones o emisiones contando con la posibilidad de que la validez de éstas pueda ser puesta en tela de juicio por otros actores. Que el entendimiento funcione como mecanismo coordinador de la acción sólo puede significar que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo acerca de la *validez* que pretenden para sus emisiones o manifestaciones, es decir, que reconocen intersubjetivamente las *pretensiones de validez* con que se presentan unos frente a otros. Un hablante hace valer una pretensión de validez susceptible de crítica entablando con su manifestación una relación por lo menos con un «mundo» y haciendo uso de la circunstancia de que esa relación entre actor y mundo es en principio accesible a un enjuiciamiento objetivo para invitar a su oponente a una toma de postura racionalmente motivada. El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión.

Con este modelo de acción se presupone que los participantes en la interacción movilizan expresamente el potencial de ra-

cionalidad que, de acuerdo con los análisis que hemos realizado hasta aquí, encierran las tres relaciones del actor con el mundo, con el propósito, cooperativamente seguido, de llegar a entenderse. Si prescindimos de la corrección formal de la expresión simbólica utilizada, el actor que en el sentido indicado se oriente al entendimiento, tiene que plantear explícitamente con su manifestación tres pretensiones de validez, a saber: la pretensión

— de que el enunciado que hace es verdadero (o de que en efecto se cumplen las condiciones de existencia del contenido proposicional cuando éste no se afirma sino sólo se «menciona»);
— de que el acto de habla es correcto en relación con el contexto normativo vigente (o de que el propio contexto normativo en cumplimiento del cual ese acto se ejecuta, es legítimo), y
— de que la intención expresada por el hablante coincide realmente con lo que éste piensa.

El hablante pretende, pues, verdad para los enunciados o para las presuposiciones de existencia, rectitud para las acciones legítimamente reguladas y para el contexto normativo de éstas, y veracidad para la manifestación de sus vivencias subjetivas. No es difícil reconocer aquí las tres relaciones actor/mundo que en los conceptos de acción analizados hasta ahora eran supuestas *por el científico social* y que con el concepto de acción comunicativa quedan adscritas a la perspectiva *de los propios hablantes y oyentes.* Son los propios actores los que buscan un consenso y lo someten a criterios de verdad, de rectitud y de veracidad, es decir, a criterios de ajuste o desajuste entre los actos de habla, por un lado, y los tres mundos con que el actor contrae relaciones con su manifestación, por el otro. Esas relaciones son las que se dan entre la manifestación y

— el mundo objetivo (como conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos);
— el mundo social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas), y
— el mundo subjetivo (como totalidad de las vivencias del hablante, a las que éste tiene un acceso privilegiado).

Todo proceso de entendimiento tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión imbuida culturalmente. El saber de fondo permanece aproblemático en su conjunto. Sólo la parte de ese acervo de saber, que los participantes en la interacción utilizan y tematizan en cada caso para sus interpretaciones, queda puesta a prueba. En la medida en que las definiciones de la situación son negociadas por los implicados mismos, con el tratamiento de cada nueva definición de una situación queda también a disposición el correspondiente fragmento temático del mundo de la vida.

Una definición de la situación constituye una ordenación. Con ella los participantes en la interacción asignan los diversos elementos de la situación de la acción a cada uno de los tres mundos, incorporando así la situación actual de acción a su mundo de la vida ya siempre interpretado. La definición que da de la situación un oponente y que *prima facie* se desvía de la definición de la situación que da uno, representa un problema de tipo especial porque en los procesos cooperativos de interpretación ninguno de los implicados tiene un monopolio interpretativo. Para ambas partes la tarea de interpretación consiste en incluir en la propia interpretación la interpretación que de la situación hace el otro, de suerte que en la versión revisada «su» mundo externo y «mi» mundo externo, sobre el trasfondo de «nuestro» mundo de la vida, queden relativizados en función de «el mundo» y las definiciones de la situación antes dispares se puedan hacer coincidir suficientemente. Mas esto no significa que las interpretaciones tengan que conducir en todo caso e incluso normalmente a una asignación *estable y unívocamente diferenciada.* La estabilidad y la univocidad son más bien la excepción en la práctica comunicativa cotidiana. Es más realista la imagen que nos ofrece la etnometodología de una comunicación difusa, frágil, constantemente sometida a revisión y sólo lograda por unos instantes, en la que los implicados se basan en presuposiciones problemáticas y no aclaradas, siempre moviéndose por tanteos desde algo en lo que ocasionalmente están de acuerdo a lo siguiente.

Para prevenir malentendidos quiero hacer hincapié en que el modelo comunicativo de acción no equipara acción y comunicación. El lenguaje es un medio de comunicación que sirve al entendimiento, mientras que los actores, al entenderse entre sí para coordinar sus acciones, persigue cada uno determinadas metas.

En este sentido la estructura teleológica es fundamental para *todos* los conceptos de acción [163]. No obstante lo cual, los conceptos de *acción social* se distinguen por la forma en que plantean la *coordinación* de las acciones teleológicas de los diversos participantes en la interacción: como engranaje de cálculos egocéntricos de utilidad (en los que el grado de conflicto y de cooperación varía en función de los intereses que están en juego); como un acuerdo sobre valores y normas regulado por tradición y socialización, que asegura la integración social; como relación consensual entre un público y unos ejecutantes; o como, y éste es el caso de la acción comunicativa, entendimiento en el sentido de un proceso cooperativo de interpretación. En todos los casos se presupone la estructura teleológica de la acción, ya que se supone a los actores la capacidad de proponerse fines y de actuar teleológicamente y, por tanto, también un interés en la ejecución de sus planes de acción. Pero sólo el modelo estratégico de acción se da por satisfecho con la explicación de las características de la acción directamente orientada al éxito, mientras que los restantes modelos especifican condiciones bajo las que el actor persigue sus fines —condiciones de legitimidad, de autopresentación o de acuerdo comunicativamente alcanzado—, bajo las que ego puede «conectar» sus acciones con las de alter.

En el caso de la acción comunicativa los rendimientos interpretativos de que se construyen los procesos cooperativos de interpretación representan el mecanismo de coordinación de la acción; la *acción comunicativa* no se agota en el *acto de entendimiento* efectuado en términos de interpretación. Si escogemos como unidad de análisis un acto de habla sencillo realizado por H, frente al que por lo menos otro participante en la interacción puede tomar postura con un «sí» o con un «no», podremos clarificar las condiciones de *la coordinación* comunicativa *de la acción* indicando qué quiere decir que un oyente entienda el significado de lo dicho [164]. Pero la acción comunicativa designa un tipo de interacciones que vienen coordinadas mediante actos de habla, mas que no coinciden con ellos.

---

[163] R. Bubner (1976), 168 ss.
[164] Cfr. más abajo, pp. 378 ss.

4. La problemática de la «comprensión» en las ciencias sociales

La misma problemática de la racionalidad, con que nos hemos topado al estudiar los conceptos sociológicos de acción, se nos muestra también desde otro ángulo cuando investigamos la cuestión de qué significa comprender las acciones sociales. Los conceptos básicos de la acción social y la metodología de la comprensión de las acciones sociales son asuntos interdependientes. Los distintos modelos de acción presuponen cada uno de ellos distintas relaciones del actor con el mundo; y estas relaciones con el mundo no solamente son determinantes de los aspectos de la racionalidad de la acción, sino también de la racionalidad de la interpretación de esas acciones por un intérprete (por ejemplo, un sociólogo). Pues al hacer uso implícito de un concepto formal de mundo, el actor da por sentadas determinadas presuposiciones de comunidad o intersubjetividad que desde su perspectiva van más allá del círculo de los inmediatamente afectados y pretenden también ser válidas para el intérprete que se acerque desde fuera.

Esta conexión es fácil de ver en el caso de la acción teleológica. La presuposición en que este modelo de acción se funda, de un mundo objetivo en que el actor puede intervenir teleológicamente tiene que ser válida lo mismo para el actor que para cualquier intérprete de sus acciones. Por eso puede Max Weber construir para la acción teleológica el tipo ideal de la acción racional con arreglo a fines y establecer para la interpretación de las acciones racionales con arreglo a fines el criterio de «corrección objetiva» como criterio de racionalidad [165].

Weber llama subjetivamente racional con arreglo a fines a la acción teleológica «que se orienta exclusivamente por medios considerados (subjetivamente) como adecuados para conseguir unos fines definidos de forma (subjetivamente) unívoca» [166]. La orientación de acción puede describirse conforme al esquema de inferencia práctica (propuesto por G. H. von Wright) [167]. Un in-

---

[165] Sobre la conexión de los presupuestos ontológicos de Weber con la teoría de la acción y la metodología de la comprensión, cfr. S. Benhabib, «Rationality and Social Action», *Philos. Forum,* XII, julio 1981.

[166] M. Weber, *Methodologische Schriften,* Francfort, 1968, 170.

[167] Para la discusión de esta propuesta, cfr. K. O. Apel, J. Manninen,

térprete puede ir más allá de esta orientación de acción *subjetivamente* racional con arreglo a fines; puede construir para la misma acción el correspondiente caso ideal de un decurso *objetivamente* racional con arreglo a fines y comparar el caso real con el caso ideal. Este caso típico-ideal puede ser construido por el intérprete sin arbitrariedad porque el agente se relaciona de forma subjetivamente 'racional con arreglo a fines' con un mundo que por razones categoriales es idéntico para el actor y para los espectadores, esto es, que resulta accesible a ambos en los mismos términos cognitivo-instrumentales. El intérprete sólo necesita establecer, «cómo *se hubiera* desarrollado la acción si se hubieran conocido todas las circunstancias y las intenciones de todos los implicados y hubiera tenido lugar una elección estrictamente 'racional con arreglo a fines' de los medios, orientada conforme a la experiencia que *a nosotros* nos parece válida» [168].

Cuanto más unívocamente responde una acción a un decurso objetivamente racional con arreglo a fines, tanto menor será la necesidad de recurrir a ulteriores condiciones psicológicas para explicarla. En el caso de la acción objetivamente racional con arreglo a fines, la descripción de la acción (hecha por medio de una inferencia práctica) tiene a la vez una fuerza explicativa en el sentido de una explicación intencional [169]. Con todo, la constatación de la 'racionalidad con arreglo a fines' objetiva de una acción no significa en modo alguno que el agente *haya tenido* también que comportarse subjetivamente de forma racional con arreglo a fines; por otra parte, una acción subjetivamente racional con arreglo a fines puede, naturalmente, estar por debajo de lo óptimo cuando se la enjuicia objetivamente: «Confrontamos la acción fáctica con la que, desde un punto de vista teleológico y según reglas causales generales de tipo experimental, sería la racional, *bien sea* para establecer el motivo racional que *pudo* haber guiado al agente y cuya averiguación nos importa, mostrando que sus acciones fácticas constituyen medios adecuados para un fin que el agente "pudiera" haber perseguido o *bien* para hacer comprensible por qué un motivo del agente que ya nos

---

R. Tuomela (eds.), *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Francfort, 1978.

168 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia, 1964, 5.

169 G. H. von Wright, *Erwiderungen*, en K. O. Apel et al. (1978), 266.

resulta conocido tuvo un resultado *distinto* del que el agente esperaba, a causa de los medios que éste eligió» [170].

Una acción puede ser interpretada como más o menos 'racional con arreglo a fines' si existen estándares de enjuiciamiento que tanto el agente como su intérprete aceptan como válidos, es decir, como criterios de enjuiciamiento objetivo e imparcial. Al proponer, como Weber dice, una interpretación racional, el intérprete está tomando postura frente a la pretensión con que las acciones racionales con arreglo a fines se presentan; abandona la actitud de tercera persona para sustituirla por la actitud de un implicado que somete a examen una pretensión de validez problemática y que, si es menester, la critica. Las interpretaciones racionales se hacen en actitud realizativa, ya que el intérprete presupone una base de enjuiciamiento compartida por todas las partes implicadas.

Una base parecida ofrecen también las otras dos relaciones con el mundo. También las acciones reguladas por normas y las acciones dramatúrgicas son accesibles a una interpretación racional. Sin embargo, en estos casos, la posibilidad de reconstrucción racional de orientaciones de acción no es tan manifiesta, y en efecto, tiene más complicaciones que las que ofrece el caso de la acción racional con arreglo a fines, que acabamos de considerar.

En las acciones reguladas por normas, el actor, al entablar una relación interpersonal, se relaciona con algo objetivo. Se comporta de forma subjetivamente «correcta» (en el sentido de rectitud normativa) el actor que cree sinceramente observar una norma de acción vigente, y de forma objetivamente correcta cuando la correspondiente norma se considera, en efecto, justificada en el círculo de sus destinatarios. Mas en este plano no se plantea todavía la cuestión de una interpretación racional, ya que un observador puede constatar descriptivamente si una acción con cuerda o no con una norma dada y si ésta a su vez rige socialmente o no. Ahora bien, según los presupuestos de este modelo de acción un actor sólo puede seguir aquellas normas (o violar aquellas normas) que él, subjetivamente, considera válidas o justificadas; y con este reconocimiento de pretensiones de validez normativas queda expuesto a un enjuiciamiento objetivo. Desafía al intérprete a examinar, no sólo la efectiva *conformidad* de una

170 WEBER (1968), 166 ss.

acción con una norma o la vigencia fáctica de una norma, sino también la rectitud de esa norma. Este puede aceptar el desafío, o, adoptando un punto de vista escéptico en lo tocante a valoraciones, rechazarlo como algo sin sentido.

Si el intérprete sustenta tal punto de vista escéptico, tratará de explicar, valiéndose para ello de algún tipo de ética no cognitivista, que el actor se engaña acerca de la susceptibilidad de fundamentación de las normas y que, en vez de razones, lo más que éste puede alegar en favor del reconocimiento de las normas son motivos empíricos. Quien así argumente tiene que considerar inadecuado en teoría sociológica el concepto de acción regulada por normas; se esforzará en sustituir la descripción propuesta inicialmente en términos de acción regulada por normas por una descripción distinta, por ejemplo por una descripción basada en una teoría causalista del comportamiento [171]. Pero si el intérprete está convencido de la fecundidad teórica del modelo normativo de acción, tendrá que dar por sentadas las presuposiciones de comunidad implicadas por, y aceptadas con, el concepto formal de mundo social y admitir la posibilidad de examinar si la norma que el actor considera correcta es, en efecto, *digna de* ser reconocida. Una interpretación racional de la acción regulada por normas habrá de basarse en un cotejo entre la vigencia social y la validez, construida contrafácticamente, de un contexto normativo dado. No voy a entrar aquí en las dificultades metodológicas que entraña un discurso práctico realizado vicariamente por un intérprete, y no por los afectados, es decir, realizado, a fuer de crítica y protesta, por un intérprete [172].

El enjuiciamiento práctico-moral de normas de acción pone ciertamente al intérprete ante mayores dificultades que las que supone el control, por vía de resultados, de las reglas de la acción racional con arreglo a fines. Pero en principio las acciones reguladas por normas pueden interpretarse racionalmente, lo mismo que las acciones teleológicas.

---

171 Sobre la controversia entre teorías causalistas y teorías intencionalistas de la acción, cfr. A. BECKERMANN (1977).

172 Cfr. mis observaciones en J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Francfort, 1973, 150 ss. Sobre la reconstrucción crítica de la génesis fáctica de un sistema de normas, cfr. P. LORENZEN, «Szientismus vs. Dialektik», en R. BUBNER, K. CRAMER, R. WIEHL (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tubinga, 1970, I, 57 ss.; ID., *Normative Logic and Ethics*, Mannheim, 1969, 73 ss.; P. LORENZEN, O. SCHWEMMER, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim, 1973, 209 ss.

Una conclusión parecida se obtiene en el caso del modelo de la acción dramatúrgica. Aquí el actor, al descubrir algo de sí ante un público se relaciona con algo en su mundo subjetivo. Y de nuevo, el concepto formal de mundo ofrece una base de enjuiciamiento que comparten agente e intérprete. El intérprete puede interpretar racionalmente la acción poniendo de manifiesto en ella elementos de engaño y de autoengaño. Puede mostrar el carácter latentemente estratégico de una autopresentación, comparando el contenido manifiesto de la expresión, es decir, aquello que el actor hace o dice, con aquello que el actor piensa. El intérprete puede además descubrir el carácter sistemáticamente distorsionado de determinados procesos de entendimiento, mostrando cómo los implicados se manifiestan subjetivamente con veracidad y, sin embargo, lo que objetivamente dicen o hacen tiene un sentido algo distinto del que ellos (también de una forma que les resulta inconsciente) le atribuyen. El procedimiento psicoanalítico de interpretación de motivos inconscientes entraña, una vez más, dificultades que son distintas de las que comporta el enjuiciamiento crítico de intereses objetivamente adscritos * y el examen del contenido empírico de reglas de acción técnicas o estratégicas. Con todo, el caso de la crítica psicoterapéutica nos permite entender la posibilidad de interpretar racionalmente las acciones dramatúrgicas [173].

En las ciencias sociales los procedimientos de interpretación racional gozan de un dudoso prestigio. La crítica de que es objeto el empleo de modelos ideales en ciencia económica demuestra que algunos ponen en cuestión el contenido empírico y la fecundidad explicativa de los modelos de decisión racional. Las objeciones contra los planteamientos cognitivistas de la ética filosófica y las reservas contra la crítica ideológica desarrollada en la tradición Hegel/Marx muestran que otros cuestionan la posibilidad de una fundamentación práctico-moral de las normas de ac-

---

* Acerca de esta cuestión véanse los conceptos de «génesis fáctica» y «génesis normativa» de un sistema de normas en P. Lorenzen, «Szientismus versus Dialektik», en Kambartel (1975); véase también Habermas (1973 a), 153 ss. *[N. del T.]*.

173 J. Habermas, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en J. Habermas (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort, 1971, 120 ss.; W. A. Schelling (1978); A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Francfort, 1970; Th. Michel, *Psychologische Erklärungen*, Francfort, 1981, 180 ss.

ción y la posibilidad de compensar intereses particulares mediante intereses susceptibles de universalización; y la difundida crítica contra la cientificidad del psicoanálisis demuestra que muchos consideran problemática incluso la propia *idea* de inconsciente, el concepto de un doble significado latente/manifiesto de las expresiones de vivencias. Por mi parte estimo que tales objeciones y reservas descansan a su vez en supuestos empiristas que son cuestionables [174]. Pero aquí no necesito entrar en esta controversia, ya que mi intención no es demostrar la *posibilidad* y fecundidad teórica de las interpretaciones racionales, sino que mi objetivo es probar la afirmación, mucho más fuerte, de que con el acceso en términos de «comprensión» al ámbito objetual de la acción social se plantea *ineludiblemente* la problemática de la racionalidad. Las acciones comunicativas requieren siempre una interpretación al menos incoativamente racional. En principio, las relaciones del agente estratégico, del agente que cumple normas y del agente dramatúrgico con el mundo objetivo, con el mundo social, o con el mundo subjetivo, son accesibles a un enjuiciamiento objetivo —lo mismo para el actor que para el observador—. En la acción comunicativa, incluso el inicio de la interacción se hace depender de que los participantes puedan ponerse de acuerdo en un enjuiciamiento *intersubjetivamente válido* de sus relaciones con el mundo. Según este modelo de acción, la interacción sólo puede tener lugar si los implicados llegan entre sí a un acuerdo que depende de tomas de postura de afirmación o negación, frente a pretensiones de validez que potencialmente se apoyan en razones. Más tarde analizaré esta *estructura interna de la acción orientada al entendimiento.* Lo que en este lugar me importa es la cuestión de si la estructura interna del entendimiento a que los actores llegan entre sí se refleja también en la comprensión de un intérprete no implicado y cómo tiene esto lugar.

¿No se agota la tarea de describir los plexos de acción comunicativa simplemente en una explicación lo más exacta posible del sentido de las manifestaciones simbólicas de que se compone la secuencia observada? Y esta explicación del significado, ¿no es por entero independiente de la racionalidad (en principio comprobable) de las tomas de postura que sirven de soporte a la coordinación interpersonal de la acción? Tal cosa sólo sería váli-

---

174 A. McIntyre, *The Unconscious*, Londres, 1958.

da en caso de que la comprensión de la acción comunicativa permitiera una estricta separación entre cuestiones de significado y cuestiones de validez; pero éste es precisamente el problema. Ciertamente que es menester distinguir entre las operaciones interpretativas de un observador que trata de entender el sentido de una emisión o manifestación simbólica y las de los participantes en la interacción que coordinan sus acciones a través del mecanismo del entendimiento. El intérprete no se esfuerza, como los directamente afectados, por llegar a una interpretación susceptible de consenso, mediante la que poder concertar sus planes de acción con los de los demás actores. Pero quizá los rendimientos interpretativos del observador y de los participantes sólo se distingan en su función, no en su estructura. Pues ya en la mera descripción, en la explicación semántica de un acto de habla, tiene que entrar incoativamente esa toma de postura de afirmación o negación por parte del intérprete, que caracteriza, como queda dicho, las interpretaciones racionales de los decursos de acción simplificados en términos típico-ideales. Las acciones comunicativas no pueden interpretarse de otro modo que «racionalmente», en un sentido que aún hay que explicar. Voy a desarrollar esta inquietante tesis utilizando como hilo conductor la problemática de la «comprensión» en las ciencias sociales. Trataré primero esa problemática desde la perspectiva de la teoría de la ciencia [1] y después, y sucesivamente, desde el punto de vista de la escuela fenomenológica, etnometodológica y hermenéutica de sociología comprensiva [2].

[1] En la tradición que se remonta a Dilthey y Husserl, Heidegger en *El Ser y el tiempo* (1927) y Gadamer en *Verdad y método* (1960) dan rango *ontológico,* el uno al entender *(Verstehen)* y el otro al entendimiento/comprensión *(Verständigung),* como rasgos fundamentales del *Dasein* humano y de la existencia histórica, respectivamente. No voy a apoyarme en modo alguno en tal planteamiento, pero sí quiero señalar que la discusión *metodológica* que en los últimos decenios ha tenido lugar acerca de los fundamentos de las ciencias sociales, ha conducido a resultados parecidos:

La generación de descripciones de actos por los actores cotidianos no es algo accesorio a la vida social en tanto que práctica en

curso, sino que es parte absolutamente esencial de la producción de esa vida e inseparable de ella, puesto que la caracterización de lo que los otros hacen, o más exactamente, de sus intenciones y de las razones que tienen para hacerlo es lo que hace posible la intersubjetividad, por medio de la cual tiene lugar la transmisión del propósito de comunicarse. Y es en estos términos como hay que entender el *Verstehen*: no como un método especial de acceso al mundo social, que fuera peculiar a las ciencias sociales, sino como condición ontológica de la sociedad humana en tanto que producida y reproducida por sus miembros [175].

La sociología tiene que buscar un acceso en términos de comprensión a su ámbito objetual porque se encuentra en él con procesos de entendimiento a través de los cuales y en los cuales el ámbito objetual de la sociología se ha constituido ya en cierto modo a sí mismo previamente, es decir, antes de toda intervención teórica. El científico social se encuentra con objetos *estructurados ya simbólicamente;* éstos encarnan estructuras de un saber preteórico, con cuya ayuda los sujetos capaces de lenguaje y de acción han constituido esos objetos. El sentido propio de esa realidad estructurada ya simbólicamente con que el científico social se topa cuando trata de constituir su ámbito objetual, radica en las reglas generativas conforme a las cuales los sujetos capaces de lenguaje y de acción que aparecen en ese ámbito objetual producen directa o indirectamente el plexo de su vida social. El ámbito objetual de las ciencias sociales comprende todo lo que puede caer bajo la descripción «elemento de un mundo de la vida». El significado de esta expresión puede aclararse intuitivamente por referencia a aquellos objetos simbólicos que generamos cuando hablamos y actuamos, desde las manifestaciones inmediatas (como son los actos de habla, las actividades teleológicas, etc.) pasando por los sedimentos de tales manifestaciones (como son los textos, las tradiciones, los documentos, las obras de arte, las teorías, los objetos de la cultura material, los bienes, las técnicas, etc.) hasta los productos generados indirectamente, susceptibles de organización y capaces de estabilizarse a sí mismos (como son las instituciones, los sistemas sociales y las estructuras de la personalidad).

---

175 A. GIDDENS, *New Rules of Sociological Method,* Londres, 1976, 151; ID., «Habermas' Critique of Hermeneutics», en A. GIDDENS, *Studies in the Social and Political Theory,* Londres, 1977, 135 ss.

El habla y la acción son las estructuras no aclaradas a que recurrimos cuando tratamos de esclarecer, siquiera sea provisionalmente, la pertenencia a, el ser ingrediente de, un mundo sociocultural de la vida. Pues bien, el problema de la «comprensión» en las ciencias sociales ha cobrado importancia metodológica merced sobre todo a que el científico social no puede acceder a esa realidad simbólicamente ya estructurada, sólo a través de la *observación* y a que desde un punto de vista metodológico la *comprensión* no es susceptible del mismo tipo de control que el que el experimento representa para la observación. El científico social no cuenta en principio con un acceso al mundo de la vida distinto del que tiene el lego en ciencias sociales. En cierto modo tiene que pertenecer ya al mundo de la vida cuyos ingredientes quiere describir. Y para poder describirlos tiene que poder entenderlos. Y para poder entenderlos tiene en principio que participar en su producción. Como veremos, esta circunstancia impide al intérprete practicar esa separación entre cuestiones de significado y cuestiones de validez que pudiera otorgar a la comprensión un impecable carácter descriptivo. En relación con lo cual quiero hacer las cuatro observaciones siguientes.

a) La problemática de la comprensión lleva en sí el germen de una concepción dualista de la ciencia. El historicismo (Dilthey, Misch) y el neokantismo (Windelband, Rickert) construyeron para las ciencias de la naturaleza y del espíritu un dualismo en el plano de la oposición explicación vs. comprensión. Esta «primera ronda» de la controversia acerca de la pareja conceptual explicación/comprensión ya no es hoy actual [176]. Pero con la recepción de los planteamientos fenomenológicos, lingüísticos y hermenéuticos en sociología, se inició una discusión, siguiendo a Husserl-Schütz, Wittgenstein-Winch, y a Heidegger-Gadamer, en la que la especial posición de las ciencias sociales frente a las ciencias naturales prototípicas, como la Física, se justificaba atendiendo al papel metodológico que compete a la experiencia comunicativa. Frente a ello la teoría empirista de la ciencia sostuvo la concepción de una ciencia unitaria, desarrollada ya en el positivismo de Viena. Esta discusión, pese a tener algunos seguidores

---

[176] K. O. APEL ET AL. (1978), 3 ss.; del mismo autor, *Erklären und Verstehen*, Francfort, 1979.

tardíos [177], puede darse ya por concluida. Los críticos, que se apoyaban sobre todo en Abel [178], habían entendido la comprensión como empatía, como un misterioso acto de meterse dentro de los estados mentales de un sujeto ajeno. Bajo presupuestos empiristas, se vieron obligados a interpretar la experiencia comunicativa en el sentido de una teoría empática de la comprensión [179].

La siguiente fase de la discusión viene introducida por el giro postempirista de la teoría analítica de la ciencia [180]. Mary Hesse hace hincapié en que a la habitual oposición entre ciencias naturales y ciencias sociales le subyace un concepto de ciencias de la naturaleza, y en general de ciencia empírico-analítica, que mientras tanto habría quedado superado. El debate suscitado por Kuhn, Popper, Lakatos y Feyerabend acerca de la historia de la Física moderna habría demostrado que: 1) los datos con que hay que contrastar la teoría no pueden ser descritos con independencia del lenguaje teórico de cada caso, y 2) que las teorías no se eligen normalmente según los principios de falsacionismo, sino en la perspectiva de paradigmas que, como se ve cuando se intentan precisar las relaciones interteóricas, se comportan entre sí de forma parecida a como lo hacen las formas particulares de vida: «Doy por suficientemente demostrado que los datos no son separables de la teoría y que su formulación está impregnada de categorías teóricas; que el lenguaje de la ciencia teórica es irreductiblemente metafórico e informalizable, y que la lógica de las ciencias es interpretación circular, reinterpretación y autocorrección de datos en términos de teoría y de teoría en términos de datos» [181]. Mary Hesse concluye de ahí que la formación de teorías en las ciencias de la naturaleza depende no menos que en las ciencias sociales de interpretaciones que pueden analizarse según el modelo hermenéutico de la comprensión. No parece, pues, que precisamente bajo el aspecto de la problemática de la

---

177 H. ALBERT, «Hermeneutik und Realwissenschaft», en *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, Munich, 1971, 106 ss.

178 Th. ABEL, «The Operation called Verstehen», *AJS*, 53, 1948, 211 ss.

179 HABERMAS (1970), 142 ss.; APEL (1973 e), 59 ss. Para una excelente visión de conjunto de esta discusión, véase F. R. DALLMAYR, Th. A. MCCARTHY (eds.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, 1977.

180 KUHN (1972); LAKATOS, MUSGRAVE (1970); DIEDERICH (1974).

181 M. HESSE, «In Defense of Objectivity», en *Proc. Aristot. Soc.*, 1972, Londres, 1973, 9.

comprensión pueda legitimarse un puesto especial de las ciencias sociales [182].

Frente a lo cual, Giddens insiste con razón en que las ciencias sociales plantean una tarea específica, a saber: una *doble* tarea hermenéutica: «La mediación de paradigmas o de esquemas teóricos muy discrepantes en la ciencia es una tarea hermenéutica parecida a la que implican los contactos entre otros tipos de marcos de pensamiento. Pero la sociología, a diferencia de la ciencia de la naturaleza, versa sobre un mundo preinterpretado en que la producción y reproducción de los marcos de sentido es condición esencial de aquella que ella trata de analizar, a saber: la conducta social humana. Esta es la razón de que en las ciencias sociales se dé una doble hermenéutica...» [183]. Giddens habla de una doble hermenéutica porque en las ciencias sociales los problemas de comprensión no sólo entran en juego a través de la dependencia de la descripción de los datos respecto de la teoría y a través de la dependencia de los lenguajes teóricos respecto de los paradigmas; en las ciencias sociales se da ya una problemática de la comprensión por debajo del umbral del desarrollo teórico, a saber: en la *obtención* y no sólo en la *descripción teórica* de los datos. Pues la experiencia cotidiana que a la luz de conceptos teóricos y con ayuda de instrumentos de medida puede *transformarse* en datos científicos, está ya estructurada simbólicamente y no resulta accesible a la simple observación [184].

Si la dependencia de la descripción teórica de los datos respecto de un paradigma, exige una etapa 1 de interpretación que coloca a todas las ciencias ante tareas estructuralmente *similares*, entonces en el caso de las ciencias sociales puede demostrarse la inelubilidad de un nivel 0 de interpretación en que se plantea un problema *ulterior* que afecta a la relación entre lenguaje observacional y lenguaje teórico. No es sólo que el lengua-

---

182 No entro aquí en la problemática del concepto de paradigma introducido por Kuhn para las ciencias de la naturaleza, concepto que sólo puede aplicarse con ciertas reservas a las ciencias sociales; cfr. D. L. ECKBERG, L. HILL, «The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review», *ASR*, 44, 1979, 925 ss.; cfr. también más abajo, vol. 2, pp. 7 ss.

183 GIDDENS (1976), 158.

184 A. V. CICOUREL, *Method and Measurement in Sociology,* Glencoe (Ill.), 1964); K. KREPPNER, *Zur Problematik der Messung in den Sozialwissenschaften,* Stuttgart, 1975.

je observacional dependa del lenguaje teórico. *Con anterioridad* a cualquier tipo de dependencia respecto de una teoría, el «observador» sociológico ha de servirse, como participante en los procesos de entendimiento, de los lenguajes con que se encuentra en su ámbito objetual, pues sólo a través de esos procesos puede tener acceso a los datos. La problemática *específica* de la comprensión consiste en que el científico social no puede servirse de ese lenguaje con que ya se topa en el ámbito objetual como de un instrumento neutral. No puede «montarse» en ese lenguaje sin recurrir al saber preteórico que posee como miembro de un mundo de la vida, de su propio mundo de la vida, saber que él domina intuitivamente como lego y que introduce sin analizar en todo proceso de entendimiento.

Esto no es ninguna idea nueva, sino justo la tesis que los críticos sustentaron siempre contra la concepción de una ciencia unificada. Mas esta idea, aunque no nueva, sí que aparece a una nueva luz, ya que la filosofía analítica de la ciencia, con su reciente giro postempirista, ha descubierto y se ha cerciorado *por su propia cuenta,* merced a su propia evolución interna, de la objeción que siempre le hicieron los teóricos de la comprensión, si bien es verdad que esa idea crítica se había impuesto ya por sí sola en la línea de la lógica pragmatista de la ciencia, desde Peirce a Dewey [185].

b) ¿En qué consisten entonces las especiales dificultades metodológicas que ofrece la comprensión en las ciencias que tienen que acceder a su ámbito objetual por vía de interpretación? Esta cuestión fue tratada ya por H. Skjervheim en 1959 [186]. Skjervheim pertenece a aquellos que reabrieron la disputa acerca del objetivismo en las ciencias sociales, una discusión que puede considerarse provisionalmente cerrada con el recapitulador estudio de R. F. Bernstein *The Restructuring of social and political theory* (1976). Bajo el espectacular impacto del libro *The idea of a Social Science,* de P. Winch, no se ha tenido suficientemente en cuenta que fue H. Skjervheim el primero en destacar las consecuencias metodológicamente escandalosas de la problemática de la comprensión, es decir, lo problemático de la comprensión.

---

185 R. F. Bernstein, *Praxis and Action,* Filadelfia, 1971, 165 ss.; K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce,* Francfort, 1975.

186 H. Skjervheim, «Objectivism and the Study of Man», Oslo, 1959, reimpreso en *Inquiry* (1974), 213 ss. y 265 ss.

Skjervheim comienza con la tesis de que la comprensión es un modo de experiencia. Si se introduce el sentido como concepto teórico básico, los significados simbólicos tienen que considerarse como datos: «Lo que aquí nos interesa ... es que los *significados* —el significado de las acciones y de la conducta de otras personas, el significado de las palabras habladas y escritas— *tienen que considerarse como pertenecientes a lo dado.* En otras palabras, lo que proponemos es una teoría perceptiva del significado y de nuestro conocimiento de otras mentes» [187]. El análisis de la «percepción» de emisiones o manifestaciones simbólicas permite ver en qué se distingue la comprensión de un sentido y la percepción de objetos físicos. La primera exige entablar una *relación intersubjetiva* con el sujeto que ha producido la emisión o manifestación. La llamada teoría perceptiva del significado explica el concepto de experiencia comunicativa, y, al hacerlo, se topa con el «tema olvidado» en la teoría analítica de la ciencia: con la intersubjetividad que en la acción comunicativa se establece entre ego y un alter ego. Skjervheim acentúa la diferencia entre dos actitudes básicas. Quien en el papel de primera persona observa algo en el mundo o hace un enunciado acerca de algo en el mundo adopta una actitud objetivante. Quien, por el contrario, participa en una comunicación y en el papel de *primera persona* (ego) entabla una relación intersubjetiva con una *segunda persona* (alter), que, a su vez, en tanto que alter ego, se relaciona con ego como con una segunda persona, adopta no una actitud objetivante, sino, como diríamos hoy, una actitud realizativa.

Las observaciones las hace cada uno por sí solo y los enunciados observacionales de otro observador también puede comprobarlos cada uno por sí solo (recurriendo si es menester a operaciones de medidas). Si este proceso, que pueden repetir distintos observadores, en principio cuantos se quiera, conduce a resultados concordantes, puede darse por asegurada la objetividad de una observación. Por el contrario, la comprensión de un significado es una experiencia imposible de hacer solipsísticamente, por tratarse de una experiencia comunicativa. La *comprensión* de una manifestación simbólica exige esencialmente la participación en un proceso de *entendimiento*. Los significados, ya se encarnen en acciones, en instituciones, en productos del trabajo,

[187] SKJERVHEIM (1974), 272.

en contexto de cooperación o en documentos, sólo pueden ser alumbrados *desde dentro.* La realidad simbólicamente preestructurada constituye un universo que tiene que resultar incomprensible si sólo se lo mira con los ojos de un observador incapaz de comunicación. El mundo de la vida sólo se abre a un sujeto que haga uso de su competencia lingüística y de su competencia de acción. El sujeto sólo puede tener acceso a él participando, al menos virtualmente, en las comunicaciones de sus miembros y por tanto convirtiéndose a sí mismo en un miembro por lo menos potencial.

El científico social tiene que hacer uso para ello de una competencia y de un saber del que ya dispone intuitivamente como lego. Pero mientras no identifique y analice en profundidad ese saber preteórico no podrá controlar hasta qué punto y con qué consecuencias *modifica,* al intervenir en él como participante, el proceso de comunicación en que *entró* con la sola finalidad de entenderlo. El proceso de comprensión está retroalimentativamente conectado, de una forma que dista mucho de ser transparente, con un proceso de producción. La problemática de la comprensión puede, pues, reducirse a esta breve pregunta: ¿cómo hacer compatible la *objetividad de la comprensión* con la actitud realizativa de quien participa en un proceso de entendimiento?

Skjervheim pasa a analizar el significado metodológico de la alternancia entre la actitud objetivante y la actitud realizativa. Esta alternancia, piensa, da lugar a una ambigüedad de las ciencias sociales, «la cual es resultado de la fundamental ambigüedad de la situación humana, consistente en que el otro está ahí en una doble condición, en la condición de un objeto para mí y en la condición de otro sujeto conmigo. Este dualismo aflora en uno de los principales medios de comercio y trato con el otro —en la palabra hablada—. Podemos tratar las palabras que el otro profiere simplemente como sonidos; o si entendemos sus significados, podemos todavía tratarlas como hechos, registrando como un hecho que el otro dice lo que dice; podemos tratar lo que el otro dice como *pretensión de conocimiento,* en cuyo caso no sólo nos ocupamos de lo que el otro dice como un hecho de su biografía, sino como algo que puede ser verdadero o falso. En los dos primeros casos el otro es un objeto para mí, aunque por vías distintas, mientras que en el último el otro es un prójimo que me concierne como alguien que está en pie de igualdad

conmigo, en tanto que ambos estamos implicados en nuestro mundo común»[188].

Skjervheim llama aquí la atención sobre la interesante circunstancia de que la actitud realizativa de una primera persona frente a una segunda persona significa simultáneamente la orientación por pretensiones de validez. En esta actitud ego no puede tratar una pretensión de verdad que plantee alter, como algo que acaece en el mundo objetivo. Ego ha de habérselas con esa pretensión frontalmente, tiene que tomarla en serio, tiene que reaccionar ante ella con un sí o con un no (o dejar en el aire la cuestión de si alter tiene razón en su demanda, como algo todavía no decidido). Ego tiene que entender la manifestación de alter como un saber encarnado simbólicamente. Lo cual tiene su razón de ser en el carácter de los procesos de entendimiento. Quien quiere entenderse tiene que suponer estándares comunes que permitan a los implicados decidir si hay o no hay consenso. Pero si la participación en los procesos de comunicación significa que uno tiene que tomar postura frente a las pretensiones de validez del otro, el científico social no tiene la opción de entender la emisión o manifestación del otro como un simple factum, ni siquiera en el momento en que *recoge* experiencias comunicativas. Y aquí se plantea la cuestión de si pueden tratarse de forma independiente los casos 2 y 3 que Skjervheim distingue, la comprensión del contenido semántico de una emisión o manifestación y la reacción frente a la pretensión de ser válida con que esa emisión o manifestación se presenta. Skjervheim no ofrece todavía un análisis satisfactorio, pero sus observaciones remiten ya a las consecuencias que en nuestro contexto nos importan.

c) Si se entiende la comprensión del sentido como un modo de experiencia, y si la experiencia comunicativa sólo es posible en la actitud realizativa de un participante en la interacción, el científico social, en su calidad de observador que recoge datos

---

188 SKJERVHEIM (1974), 265. Skjervheim parte explícitamente de la teoría trascendental de la intersubjetividad de Husserl; pero de hecho su análisis guarda una relación más estrecha con las ideas básicas de la filosofía dialógica proveniente de M. Bubner y F. Rosenzweig; M. Theunissen entiende la filosofía del diálogo, en la que también sitúa a Resenstock-Huessy y a Griesbach, como una contrapropuesta a la filosofía trascendental de tipo cartesiano, es decir, monológico. Cfr. M. THEUNISSEN, *Der Andere*, Berlín, 1965. En relación con Husserl, cfr. P. HUTCHESON, «Husserl's Problem of Intersubjectivity», *J. Brit. Soc. Phenomenol.*, II, 1980, 144 ss.

dependientes del lenguaje, ha de tener un *status* similar al del lego en ciencias sociales. ¿Hasta dónde llega la semejanza estructural entre los rendimientos interpretativos del uno y del otro? Para responder a esta cuestión conviene tener presente que hablar no es lo mismo que actuar. Los directamente implicados persiguen en la práctica comunicativa cotidiana sus propias *intenciones de acción;* la participación en el proceso cooperativo de comunicación está al servicio de la consecución de un consenso sobre cuya base puedan coordinar sus planes de acción y realizar cada uno sus propias intenciones. El intérprete sociólogo no persigue intenciones de acción *de este tipo.* Participa en el proceso de entendimiento por mor de la comprensión misma y no por mor de un fin con vistas al cual la acción teleológica del intérprete tuviera que ser coordinada con la acción teleológica de los directamente implicados. El sistema de acción en que el científico social se mueve *como actor* se encuentra a otro nivel; se trata por lo general de un segmento del sistema de la ciencia, y en todo caso no coincide con el sistema de acción observado. En este último el científico social participa, por así decirlo, *despojándose de sus atributos de actor* y concentrándose, como hablante y oyente, exclusivamente en el proceso de entendimiento.

Esto puede verse recurriendo al modelo del especialista en ciencias del espíritu que descifra documentos recibidos, traduce textos, interpreta tradiciones, etc. En este caso los implicados en el proceso original de entendimiento ni siquiera pueden notar la participación virtual del intérprete, quien se suma a ese proceso cuando ellos ya no existen. Este ejemplo arroja luz sobre el modelo opuesto, el del observador participante, cuya presencia activa introduce inevitablemente mutaciones en la escena original. Incluso en este caso las acciones con que el intérprete trata de integrarse, más o menos discretamente, en un contexto dado sólo cumplen *funciones auxiliares* en relación con lo que aquí es verdaderamente el fin: participar en el proceso de entendimiento que es la llave para la comprensión de las acciones de los otros actores. Voy a dejar de lado la expresión «funciones auxiliares», la cual necesitaría de una detallada explicación, y me voy a limitar a hablar de participación «virtual», ya que el intérprete científico, cuando se lo considera en su calidad de actor, persigue fines que no se relacionan con el contexto que está investigando, sino con un sistema de acción *distinto.* En este sentido, el intér-

prete, dentro de un contexto de observación, no persigue intenciones de acción *propias.*

Ahora bien, ¿qué significado tiene *el papel de participante virtual* para la cuestión de la objetividad de la comprensión de un intérprete sociólogo? Consideremos las alternativas que señala Skjervheim. Si el intérprete se limita a la observación en sentido estricto, sólo percibe los sustratos físicos de las emisiones o manifestaciones, sin entenderlas. Para hacer experiencias comunicativas tiene que adoptar una actitud realizativa y tomar parte en los procesos de entendimiento, siquiera sea de forma virtual. ¿Puede limitarse en ese proceso, como Skjervheim supone, a una aprehensión descriptiva del contenido semántico de las manifestaciones, como si éste no fuera más que un hecho, omitiendo toda reacción ante las pretensiones de validez que los implicados vinculan a sus manifestaciones? ¿Puede el intérprete prescindir por entero de un enjuiciamiento de la validez de las manifestaciones que tiene que aprehender descriptivamente?

Para entender una emisión o manifestación, en el caso modélico un acto de habla orientado al entendimiento, el intérprete tiene que conocer las condiciones de su validez; tiene que saber bajo qué condiciones es aceptable la pretensión de validez vinculada a ella, es decir, bajo qué condiciones tendría que ser normalmente reconocida por un oyente. Sólo entendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable. Pero ¿de dónde podría sacer el intérprete este saber si no es del contexto de comunicación que está observando o de contextos comparables? Sólo puede entender el significado de los actos comunicativos porque éstos están insertos en un contexto de *acción* orientada al entendimiento —ésta es la idea central de Wittgenstein y el punto de partida de su teoría del significado como uso [189]—. El intérprete observa bajo qué condiciones son aceptadas como válidas las manifestaciones simbólicas y cuándo son aceptadas o rechazadas las pretensiones de validez que esas manifestaciones llevan anejas, viendo cuándo los planes de acción quedan coordinados mediante la formación de un consenso y cuándo quedan rotas por falta de consenso las conexiones entre las acciones de los diversos actores. El intérprete no puede llegar a entender, pues, el contenido semántico de una emisión o manifestación con inde-

---

189 P. ALSTON, *Philosophy of Language,* Englewoods Cliffs, 1964; SAVIGNY (1974), 72 ss.

pendencia de los contextos de acción en que los implicados reaccionan frente a la emisión o manifestación en cuestión con un sí o con un no o suspendiendo el juicio. Y estas tomas de postura de asentimiento o negación no puede a su vez entenderlas si no es capaz de representarse las razones implícitas que mueven a los participantes a tomar dichas posturas. El acuerdo y el disentimiento, cuando realmente tienen su medida en pretensiones de validez recíprocas y no se deben simplemente a causas externas, se basan en las razones de que supuesta o efectivamente disponen los implicados. Estas razones, casi siempre implícitas, constituyen los ejes sobre que se desenvuelven los procesos de entendimiento. Pero si el intérprete, para entender una manifestación, ha de *representarse las razones* con que un hablante, si ello fuera menester y en las circunstancias apropiadas, defendería la validez de su manifestación, se verá arrastrado, *también él,* al proceso de enjuiciamiento de pretensiones de validez.

Pues las razones están hechas de tal materia, que no pueden ser descritas en absoluto en la actitud de una tercera persona, es decir, si no se adopta una actitud de asentimiento o de rechazo o de suspensión del juicio. El intérprete no podría entender qué es una razón si no la reconstruyera junto con su pretensión de validez, lo que en el lenguaje de Max Weber quiere decir: *si no la interpretara racionalmente.* La *descripción* de las razones exige *eo ipso* una *evaluación,* aun en caso de que quien hace esa descripción no se sienta por el momento en condiciones de emitir un juicio sobre su plausibidad. No pueden entenderse las razones si no se entiende por qué son sólidas o no lo son, o por qué, llegado el caso, no es posible (todavía) una decisión acerca de si son buenas o malas. De ahí que un intérprete no pueda interpretar manifestaciones que a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica van asociadas con un potencial de razones y que, por tanto, representan un saber, sin tomar postura frente a ellas. Y no puede tomar posturas frente a ellas sin aplicar *sus propios* estándares de evaluación, o estándares, en todo caso, que él ha hecho suyos. Estos se comportan críticamente respecto a otros estándares, respecto a los estándares de enjuiciamiento desviantes. En todo caso, con la toma de postura frente a una pretensión de validez planteada por alter se están aplicando estándares que el intérprete no se limita a encontrar ahí, sino que tiene que haber aceptado como correctos. En este aspecto, su participación meramente virtual no exonera al intérprete de

las obligaciones de un implicado directo: en el punto decisivo para la objetividad de la comprensión se exige de ambos, del observador científico y del lego en ciencias sociales, el mismo tipo de rendimientos interpretativos.

Las consideraciones hechas hasta aquí tenían por objeto hacer ver que el método de la comprensión pone en cuestión el tipo habitual de objetividad del conocimiento, ya que el intérprete, aunque sin intenciones de acción propias, tiene que participar en la acción comunicativa y se ve confrontado en el propio ámbito objetual con las pretensiones de validez que allí aparecen. Tiene que hacer frente a la estructura racional interna de la acción orientada según pretensiones de validez, con una interpretación incoativamente racional. El intérprete sólo podría neutralizar ésta a costa de adoptar el *status* de un observador objetivante, pero desde ahí no hay acceso posible a los nexos internos de sentido. Se da, pues, una *conexión fundamental entre la comprensión de las acciones comunicativas* y las *interpretaciones* incoativamente *racionales.* Esta conexión resulta fundamental porque las acciones comunicativas no permiten ser interpretadas *en dos etapas;* primero, entendiéndolas en su decurso fáctico, y sólo después comparándolas con su decurso típico ideal. Antes bien, un intérprete que participe virtualmente, sin intenciones propias de acción, sólo puede aprehender descriptivamente el decurso fáctico de un proceso de entendimiento a condición de enjuiciar el acuerdo y el disentimiento, las pretensiones de validez y las razones potenciales, a que se ve confrontado, sobre una base común, *compartida* en principio por él y por los implicados directos. Este presupuesto resulta en todo caso ineludible para el científico social que ponga a la base de sus descripciones el modelo comunicativo de acción. Esto es algo que se sigue, como voy a demostrar para concluir, de los presupuestos ontológicos en sentido lato de ese modelo.

d) Cuando describimos un comportamiento como acción teleológica suponemos que el agente hace determinadas presuposiciones ontológicas, que cuenta con un mundo objetivo, en que puede conocer algo y en que puede intervenir para realizar sus propósitos. Simultáneamente, nosotros, que observamos al actor, hacemos presupuestos ontológicos relativos al mundo subjetivo del actor. Distinguimos entre «el» mundo y el mundo tal como aparece desde el punto de vista del agente. Podemos constatar descriptivamente qué es lo que el agente *da por* verdadero en

contraste con lo que, según nuestra opinión, es lo verdadero. La elección entre una interpretación descriptiva y una interpretación racional estriba en que optamos o bien por ignorar o bien por tomar en serio como pretensiones de validez accesibles a un enjuiciamiento objetivo la pretensión de verdad que el actor vincula a sus opiniones y la pretensión de éxito, relacionada con la de verdad, que vincula a sus acciones teleológicas. Si las ignoramos como pretensiones de validez, estamos tratando las intenciones y opiniones como algo subjetivo, es decir, como algo que si el actor lo presentara como su intención o su opinión, lo develara ante un público o le diera expresión sería considerado como algo perteneciente a su mundo subjetivo. En este caso neutralizamos las pretensiones de verdad y eficacia, tratando las opiniones e intenciones como manifestaciones expresivas, y a fuer de tales, éstas ya sólo podrían ser objetivamente enjuiciadas desde el punto de vista de la veracidad y de la autenticidad. Pero este punto de vista no es aplicable a la acción teleológica de un actor en principio solitario, de un actor, por así decirlo, carente de público. Si, por el contrario, tomamos en serio las pretensiones del actor exactamente en el sentido que éste *rationaliter* les da, sometemos sus presuntas perspectivas de éxito a una crítica que se basa en *nuestro* saber y en nuestra comparación del decurso fáctico de la acción racional con arreglo a fines con un decurso construido en términos típico-ideales. Pero el agente sólo podría responder a esta crítica si le dotásemos de competencias distintas de las que permite el modelo teleológico de acción. Una crítica *recíproca* sólo sería posible si el agente pudiera entablar por su parte relaciones interpersonales, actuar comunicativamente, e incluso fuera capaz de participar en ese tipo especial de comunicación tan preñado de presupuestos que hemos llamado discurso.

Parecido experimento mental podemos hacerlo también para el caso de que describamos un comportamiento como acción regulada por normas. En este caso suponemos que el actor cuenta con un segundo mundo, con el mundo social, en donde puede distinguir entre el comportamiento que se ajusta a las normas y el comportamiento desviante. Y de nuevo, en tanto que observadores, volvemos a hacer simultáneamente presuposiciones ontológicas en relación con el mundo subjetivo del actor, de modo que podemos distinguir entre el mundo social tal como aparece al actor, el mundo social tal como aparece a los otros actores y *el* mundo social tal como nos aparece *a nosotros*. La elección

entre una interpretación racional y una descriptiva consiste también aquí, *mutatis mutandis,* en si nos resolvemos o bien a tomar en serio la pretensión de validez normativa que el actor vincula a sus acciones o a reinterpretarla como algo meramente subjetivo. También aquí la interpretación descriptiva descansa en una reinterpretación del sentido que *rationaliter* tiene para el actor la observancia de una norma de comportamiento que él considera legítima. Y también aquí se produce, en caso de una interpretación racional, una asimetría entre nosotros y el actor, el cual, dentro de los límites del modelo normativo de acción, no está dotado de la capacidad de *discutir* en el seno de un discurso, en actitud hipotética, acerca de la validez de las normas.

Esta asimetría persiste cuando describimos una acción como acción dramatúrgica y equipamos al actor con los correspondientes conceptos de mundo. En caso de reconstrucción racional, nosotros, los observadores, hacemos uso de una competencia de juicio contra la que el actor no puede interponer ningún recurso de apelación. Pues llegado el caso, tenemos que atribuirnos la capacidad de criticar, merced a indicios, considerándola como autoengaño, la manifestación expresiva que el actor ejecuta con pretensión de veracidad, sin que el actor, encerrado en los términos del modelo dramatúrgico de acción, esté en condiciones de defenderse contra nuestra interpretación racional.

Las categorías de acción teleológica, acción regulada por normas y acción dramatúrgica aseguran un *desnivel metodológicamente relevante* entre el plano de la interpretación de la acción y el plano de la acción interpretada. Pero en cuanto describimos un comportamiento en términos de acción comunicativa, nuestros propios presupuestos ontológicos no son más complejos que los que tenemos que atribuir al actor. La diferencia entre el plano conceptual de la coordinación lingüística de la acción y el plano conceptual de la interpretación que como observadores hacemos de esa acción, deja de funcionar como filtro protector. Pues según los presupuestos del modelo comunicativo de acción, el agente dispone de una competencia de interpretación igual de compleja que la del observador. El actor no solamente está provisto ahora de tres conceptos de mundo, sino que también puede emplearlos reflexivamente. El buen suceso de la acción comunicativa depende, como hemos visto, de un proceso de interpretación en el que los participantes llegan, en el sistema de referencia de los tres mundos, a una definición común de la situación. Todo

consenso descansa en un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, y para ello hay que suponer que los sujetos que actúan comunicativamente son *capaces de criticarse recíprocamente.*

Pero en cuanto dotamos a los actores de *esa* facultad, perdemos como observadores nuestra *posición privilegiada* frente al ámbito objetual. Ya no tenemos la opción de dar de la secuencia de interacción observada o bien una interpretación descriptiva o bien una interpretación racional. En cuanto atribuimos a los actores *la misma* competencia de juicio de la que nosotros hacemos uso como intérpretes, renunciamos a la inmunidad que hasta ese momento nos venía metodológicamente asegurada. Nos vemos forzados a participar en actitud realizativa (aun cuando sin propósitos de acción propios) en el proceso de entendimiento que tratamos de describir. Con ello exponemos *en principio* nuestra interpretación al mismo tipo de crítica a la que mutuamente exponen los agentes comunicativos sus propias interpretaciones. Pero esto significa que la distinción entre interpretación descriptiva e interpretación racional se vuelve un sinsentido en esta etapa, o mejor: que la interpretación incoativamente *racional* es aquí la única forma de alumbrar el decurso *fáctico* de la acción comunicativa. Esa interpretación no puede tener el *status* de un tipo ideal construido *ad hoc,* es decir, de un modelo racional al que se recurre *a posteriori,* ya que *no puede haber* una descripción del decurso fáctico de la acción que fuera *independiente* de esa interpretación y con el que esa interpretación pudiera cotejarse.

Lo cual arroja retrospectivamente luz sobre las interpretaciones racionales de los tipos de acción de primer nivel. La comparación del decurso fáctico de la acción con un modelo que en cada caso estiliza la acción bajo un único aspecto de racionalidad (bajo el aspecto de verdad proposicional, de eficacia o de éxito instrumental, de rectitud normativa, de veracidad o de autenticidad) requiere una descripción de la acción, *independiente* de la interpretación racional. Esta operación hermenéutica previa no es tematizada en los modelos de acción de primer nivel, sino que se la presupone ingenuamente. La descripción del decurso fáctico de una acción requiere una interpretación compleja que implícitamente se sirve ya del utillaje conceptual de la acción comunicativa y que, como las interpretaciones cotidianas mismas, posee los rasgos de una interpretación incoativamente racional.

La posibilidad de elegir entre una interpretación descriptiva y una interpretación racional sólo se da cuando uno de los modelos no comunicativos de acción obliga al observador a practicar una abstracción, es decir, a subrayar según los casos un aspecto del complejo de una interacción que discurre a través de pretensiones de validez.

[2] Si enriquecemos conceptualmente los modelos de acción de primer nivel de modo que la interpretación y la comprensión del significado destaquen como rasgos fundamentales de la acción social misma, entonces la cuestión de cómo las operaciones de comprensión del observador científico conectan con la hermenéutica natural de la práctica comunicativa cotidiana, de cómo las experiencias comunicativas se transforman en datos ya no puede ser reducida al formato de un subproblema relativo a técnicas de investigación. Con la etnometodología [190] y la hermenéutica filosófica [191], esta idea se torna actual, sembrando el desconcierto en una autocomprensión de la Sociología, definida por el postulado de la neutralidad valorativa [192]. En medio de discusiones inabarcables [193] empieza a perfilarse últimamente la propuesta sobre la que voy a concentrarme, pues la propia circunstancia de la que brota el problema de la comprensión puede considerarse también clave de su solución [194].

Si el científico social tiene que tomar parte, a lo menos virtualmente, en las interacciones cuyo significado trata de entender, y si además esta participación significa que implícitamente

---

190 H. GARFINKEL, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, 1967.

191 J. HABERMAS (1970), 251 ss.

192 A. W. GOULDNER, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York, 1970; H. ALBERT, E. TOPITSCH (eds.), *Werturteilstreit*, Darmstadt, 1971; M. BECK, *Objektivität und Normativität*, Heidelberg, 1974. En este contexto no voy a entrar en el significado metodológico de la tesis de Quine sobre la radical indeterminación de la traducción; cfr. sobre este tema, D. WRIGHTON, «The Problem of Understanding», *Phil. Soc. Sci.*, 11, 1981, 49 ss.; R. FELEPPA, «Hermeneutic Interpretation and Scientific Truth», *Phil. Soc. Sci.*, 11, 1981, 53 ss.

193 En Alemania se inician con la llamada disputa sobre el positivismo: Th. W. ADORNO ET AL., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie.*

194 D. BÖHLER, «Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode», en H. HARTUNG, W. HEISTERMANN, P. M. STEPHAN, *Fruchtblätter: Veröffentlichungen der pädagogischen Hochschule*, Berlín (1977), 15 ss.; W. KUHLMANN, *Reflexion und kommunikative Erfahrung*, Francfort, 1975.

ha de tomar postura frente a las pretensiones de validez que los directamente implicados en la acción comunicativa vinculan a sus manifestaciones, entonces el científico social, para conectar sus conceptos con los conceptos que encuentra en el contexto que quiere investigar, no puede proceder de forma distinta a como lo hacen los propios legos en su práctica comunicativa. Se mueve dentro de las mismas estructuras de entendimiento posible en las que los directamente implicados ejecutan sus acciones comunicativas. Ahora bien, esas estructuras más generales de la comunicación, que los sujetos capaces de lenguaje y de acción han aprendido a dominar, *no solamente* permiten *acceder* a determinados contextos; no sólo posibilitan la *conexión* con, y la prosecución generativa de, contextos que, como parecería a primera vista, encierran a los participantes en el círculo mágico de lo meramente particular. Estas mismas estructuras suministran simultáneamente los medios críticos para penetrar en un contexto dado, para hacerlo saltar desde dentro y trascenderlo, para abrirnos paso en caso necesario *a través* de un consenso fáctico a que podemos estar habituados, y revisar errores, corregir malentendidos, etc. *Las mismas estructuras que posibilitan el entendimiento suministran también la posibilidad de un autocontrol reflexivo del proceso de entendimiento.* Es este potencial de crítica que la propia acción comunicativa entraña el que puede utilizar sistemáticamente el científico social cuando se introduce como participante virtual en los contextos de acción cotidiana y el que puede hacer valer desde dentro de esos mismos contextos contra la particularidad de los mismos. Voy a bosquejar brevemente cómo esta idea ha acabado imponiéndose en la discusión metodológica que viene acompañando a la Sociología comprensiva desde sus orígenes.

a) En el contexto de la Sociología alemana de los años veinte fue A. Schütz [195] quien más a fondo y concienzudamente desarrolló las implicaciones del acceso en términos de comprensión a la realidad simbólicamente preestructurada. Schütz se percata de que, cuando se opta por el empleo de categorías de teoría de la acción, se están tomando al menos tres predecisiones metodológicas. *En primer lugar,* la decisión de describir la realidad social de modo que se la entienda como una construcción del mun-

195 A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt,* Viena, 1932.

do de la vida cotidiana, que brota de los rendimientos interpretativos de los directamente implicados: «... el mundo social tiene una peculiar estructura de sentido y relevancia para los hombres que viven, piensan y actúan en él. En las diversas construcciones de la realidad cotidiana éstos han articulado e interpretado de antemano ese mundo, y son objetos mentales de este tipo los que determinan su comportamiento, definen sus metas de acción y prescriben los medios para la realización de tales metas» [196]. La comprensión es el modo privilegiado de experiencia de los integrantes de un mundo de la vida. Sin embargo, también el científico social tiene que servirse de este modo de experiencia. A través de él obtiene el científico sus datos.

Esta es la *segunda* decisión, a la que Schütz (con M. Weber y W. I. Thomas) da la forma de un postulado: «Para poder explicar la acción humana el científico tiene que preguntarse qué modelo cabe construir de un ser individual y qué contenidos típicos hay que atribuirle para que los hechos observados puedan explicarse como resultado de la actividad de tal individuo en un contexto comprensible. El cumplimiento de este postulado garantiza la posibilidad de derivar cualquier tipo de acción humana, o los resultados de ésta, del sentido subjetivo que esa acción o sus resultados tuvieron para el actor» [197].

Pero la importancia de este postulado no se agota para Schütz en cuestiones de técnicas de investigación. Antes bien, de él se sigue, en *tercer lugar,* una restricción específica en lo tocante al trabajo teórico. Los conceptos teóricos con que el científico social forma sus hipótesis tienen que conectar en cierto modo con los conceptos preteóricos con que los miembros de un mundo social interpretan su situación en el contexto de acción en que intervienen. Schütz no explica en detalle por qué de la tarea doblemente hermenéutica de las ciencias sociales se sigue forzosamente tal conexión retroalimentativa interna de la teoría con la comprensión cotidiana de los implicados cuyas manifestaciones han de explicarse con la ayuda de la teoría. Se limita a postular que «en un modelo científico de la acción humana todo concepto tiene que estar construido de modo que una acción ejecutada dentro de un mundo de la vida de un individuo, que concuerde con la construcción típica, sea in-

---

196 A. Schütz, *Collected Papers,* I, La Haya, 1967, 5-6.
197 A. Schütz (1967), 43.

teligible tanto para el agente mismo como para sus prójimos, y ello en el marco del pensamiento cotidiano. El cumplimiento de este postulado garantiza la consistencia de las construcciones del científico social con las construcciones que se hacen de la realidad social en el pensamiento cotidiano» [198].

Ahora bien, los juegos de lenguaje con que el científico social se topa en su ámbito objetual y en los que, al menos virtualmente, tiene que participar son siempre de naturaleza particular. ¿Cómo puede conectar una teoría científica con los conceptos vigentes en el mundo de la vida y liberarse a la vez de la particularidad de éstos? Schütz piensa que el observador científico adopta una *actitud teorética* que le permite desligarse así de la perspectiva de su propia praxis individual como de la práctica cotidiana que él investiga, que son perspectivas ligadas siempre a un determinado mundo de la vida. Mientras que como miembros de un mundo de la vida nos movemos en el seno de una «relación-nosotros», ocupamos una posición individual y grupal específica en el sistema de coordenadas espacio-temporales de un mundo de la vida, nos relacionamos como egos con alter o nos referimos a alius, aceptamos vigencias culturales, etcétera, el observador científico rompe con su actitud *natural* (o realizativa) y se coloca de un brinco en un lugar situado allende su mundo de la vida, y en general allende todo mundo de la vida, es decir, en un lugar extramundano: «Como el científico social no tienen ningún "aquí" en el mundo social, tampoco ordena ese mundo en capas en torno a sí. No puede entrar nunca en una relación-nosotros con otros agentes del mundo social sin abandonar, a lo menos transitoriamente, su actitud científica. El observador participante, por ejemplo el observador de campo, construye una relación con el grupo investigado como hombre entre hombres; sólo el sistema de relevancia que le sirve como esquema de selección y de interpretación viene determinado por su actitud científica, no prestándosele más atención hasta nuevo aviso» [199].

La actitud teorética es caracterizada como la actitud de un observador «desinteresado»; su función es la de distanciar al científico de los intereses cotidianos, de los intereses de raíz biográfica. Pero como, a diferencia de Husserl, Schütz no puede

198 A. Schütz (1967), 44.
199 A. Schütz (1967), 40.

apelar a un método de suspensión del juicio (epoché), tiene que explicar en otros términos esa neutralización de la perspectiva inherente al mundo de la vida. La explica mediante un cambio específico de sistemas de relevancia. Es la *resolución* del científico de sustituir el sistema de valores de su práctica cotidiana por el sistema de valores de la ciencia («fijándose un plan de vida centrado en el trabajo científico»), lo que bastaría a producir *el paso de la actitud natural a la actitud teorética.* Pero esta explicación no puede resultar satisfactoria. Si la actitud teorética viniera solamente determinada por los valores del subsistema ciencia, Schütz tendría que explicar el papel metodológico de esas especiales orientaciones valorativas. Tendría que mostrar por qué precisamente ellas ayudan a resolver el problema consistente en conectar la formación de la teoría con el saber preteórico comunicativamente alumbrado con que el científico social se topa en su ámbito objetual, sin que la validez de los enunciados del científico quede restringida al contexto (con que el investigador se encuentra o que el investigador ya arrastra consigo) del mundo de la vida.

Sólo de paso hace Schütz una observación en que cabe reconocer el punto de arranque de una solución: «Comprender no es en modo alguno un asunto privado del observador, que no pudiera someterse a prueba mediante las experiencias de otros observadores. Es susceptible de comprobación por lo menos en el mismo grado en que las percepciones sensoriales privadas de un individuo pueden ser controladas por otros individuos bajo determinadas condiciones» [200]. Si los posibles correctivos contra las experiencias comunicativas engañosas están, por así decirlo, inscritos en la propia acción comunicativa, el científico social no puede asegurar la objetividad de su conocimiento recurriendo furtivamente al ficticio papel de un «observador desinteresado» y huyendo así a un lugar utópico fuera del contexto vital que nos resulta comunicativamente accesible. Antes bien, tendrá que buscar en las *estructuras generales de los procesos de entendimiento,* en los que no tiene más remedio que introducirse, *las condiciones de objetividad de la comprensión* para averiguar si el conocimiento de esas condiciones le permite cerciorarse reflexivamente de las implicaciones de su participación.

---

200 A. Schütz (1967), 56.

b) En la corta historia de la etnometodología ésta es la cuestión central que viene dividiendo las posiciones[201]. Los etnometodólogos acentúan, por un lado, el carácter contextual y meramente particular de la práctica cotidiana interpretativamente generada por los implicados en ella, y sacan, por otro, las consecuencias metodológicas que se siguen de la circunstancia de que el científico social tenga en principio el *status* de un participante. Subrayan ambos aspectos con más precisión que A. Schütz, en quien por lo demás se basan. Ello da lugar a un dilema que no podrá resolverse mientras los procesos cooperativos de interpretación no se conciban como un entendimiento que se rige por pretensiones de validez. Con cada secuencia de interacción los sujetos que actúan comunicativamente renuevan la apariencia de una sociedad normativamente estructurada, pero la verdad es que proceden por tanteos desde un problemático consenso momentáneo al siguiente. Como todos los conceptos y orientaciones de acción capaces de sobreponerse a la situación en conjunto tienen que ser renegociados en cada sazón, domina el ocasionalismo de lo particular sobre lo universal, de modo que la apariencia de continuidad a lo largo de distintas secuencias de acción sólo puede quedar asegurada mediante recurso al contexto en que esa secuencia se desarrolla[202]. Esta manera de ver las cosas explica por qué Garfinkel y sus

---

[201] P. Attewell, «Ethnomethodology since Garfinkel», *Theory and Society*, I, 1974, 179 ss.; D. H. Zimmermann, «Ethnomethodology», *Am. Sociologist*, 13, 1978, 6 ss.

[202] «Los rasgos de un marco al que se atienen los que participan en él incluyen entre otras cosas su continuidad histórica, su estructura de reglas y la relación que dentro de él guardan las actividades con esas reglas, y los *status* adquiridos de sus participantes. Cuando se los considera como una adquisición temporalmente situada de los que participan en él, llamaremos a esos rasgos el *corpus* ocasionado de rasgos del marco. Con el empleo del término "ocasionado" queremos subrayar que los rasgos de las actividades socialmente organizadas representan resultados particulares, contingentes, del trabajo de producción y reconocimiento que realizan los implicados en la actividad. Subrayamos el carácter ocasional del *corpus* en contraste con un *corpus* de conocimientos, de habilidades y creencias de los miembros anterior e independiente de toda ocasión actual en que tal conocimiento, habilidades o creencias puedan mostrarse o reconocerse. A este último concepto solemos referirnos con el término "cultura".» D. H. Zimmermann, M. Power, «The Everyday World as a Phenomenon», en J. D. Douglas (ed.), *Understanding Everyday Life*, Londres, 1971, 94.

discípulos se interesan por la dependencia de la acción cotidiana respecto del contexto, y dentro de este marco, por el papel de las expresiones indéxicas. El significado de las oraciones en que aparecen términos singulares como «yo» y «tú», «aquí» y «ahora», «éste» y «aquél», varía con la situación de habla. Sólo si se conoce la situación de habla puede entenderse a qué se refieren estas expresiones. El intérprete, o bien tiene que conocer ya como participante en la interacción el contexto en que se apoya el hablante, o bien tiene que pedir al hablante que formule explícitamente sus supuestos implícitos. Para satisfacer esta exigencia el hablante tendría que sustituir las expresiones indéxicas, relativas a la situación, por expresiones independientes de la situación; por ejemplo, por coordenadas de espacio y tiempo o por otras descripciones definidas. En las comunicaciones cotidianas son del todo habituales tales esfuerzos por hacer parcialmente explícito el saber contextual para remover así malentendidos relativos a las presuposiciones en que nos estamos basando. Pero estas tentativas conducen a un regreso: toda nueva explicación depende a su vez de otras presuposiciones. El contexto del habla puede así progresivamente aclararse en el marco de las comunicaciones cotidianas, pero en principio no puede *rebasarse*. Garfinkel subraya con toda razón que las manifestaciones en que aparecen expresiones indéxicas tampoco han menester que se las «ponga en orden», por cuanto que la dependencia respecto del contexto no es ningún pecado, sino condición necesaria del uso normal de nuestro lenguaje. Pero Garfinkel reviste esta observación trivial de un peculiar dramatismo, y la utiliza para subrayar violentamente en los procesos de interpretación, junto con el momento exploratorio, el momento creador de *proyección* y *generación* cooperativas de vigencias comunitarias ocasionales. Esto ilumina la vinculación hermenéutica del intérprete a su situación de partida.

En las comunicaciones cotidianas una manifestación nunca tiene significado completo por sí misma, sino que recibe parte de su contenido semántico del contexto cuya comprensión el hablante supone en el oyente. También el intérprete tiene que penetrar en ese plexo de referencias como participante en la interacción. El momento exploratorio, orientado al conocimiento, no puede separarse del momento creativo, constructivo, orientado hacia la producción de un consenso. Pues el intérprete no puede

hacerse con la comprensión del contexto de la que depende la comprensión de una manifestación ubicada en él si no toma parte en el proceso de formación y reproducción de ese contexto. Tampoco el observador científico goza de un acceso privilegiado al ámbito objetual, sino que ha de servirse de los procedimientos de interpretación que domina intuitivamente y que adquirió de forma no reflexiva como miembro de su grupo social.

Mientras el sociólogo no se percate de esta circunstancia, compartirá su *status* de forma ingenua con el lego en ciencias sociales y, al igual que éste, «hipostatizará» la realidad social transformándola en algo subsistente por sí mismo. Así, el sociólogo convencional no se da cuenta de que sólo puede objetivar el contexto de acción y convertirlo en tema de investigación sirviéndose previamente de él como fuente de información. No advierte que ya había tomado parte, como participante en la interacción, en la producción del contexto de acción que analiza como objeto. La crítica que ejerce la etnometodología está generando siempre variaciones nuevas sobre el tema de la confusión entre «resource and topic». Trata de mostrar que las construcciones habituales en ciencias sociales poseen en principio el mismo *status* que las construcciones cotidianas que hacen los legos.

También las interpretaciones del sociólogo permanecen prisioneras del contexto social que pretenden explicar, al ser víctimas del objetivismo de la conciencia cotidiana: «Si en este nivel elemental la única posibilidad que tiene el observador de identificar las acciones con que se topa consiste en tomar el camino de la interpretación documental, entonces las descripciones de interacciones no son intersubjetivamente verificables en ningún sentido riguroso, y ello porque las interpretaciones de los distintos individuos sólo pueden coincidir si éstos son capaces y están en situación de negociar entre sí una realidad social común, y porque tales interpretaciones no son independientes de su contexto. Si el observador describe las interacciones de forma interpretativa, no puede evitar el construir un patrón subyacente que sirve como contexto indispensable para ver qué son "propiamente" las situaciones y acciones, mientras que esas mismas situaciones y acciones constituyen a su vez un recurso indispensable para determinar qué es "propiamente" el contex-

to[203]. Pero esta crítica metodológica se convierte también en problema para los propios etnometodólogos en cuantos éstos se aventuran a desarrollar teorías sociológicas. En el propio campo de los etnometodólogos nos encontramos con tres reacciones ante esta dificultad.

La *autoaplicación radical* de la crítica metodológica lleva a la conclusión de que las ciencias interpretativas tienen que renunciar a la pretensión de generar saber teórico. El percatarse de que la interpretación de un contexto de acción presupone la participación y el ejercicio de una influencia constructiva en ese contexto no hace más que traer el dilema a la conciencia, pero no lo resuelve. El percatarse del carácter inevitablemente autorreferencial de la práctica de la investigación no deja expedito ningún camino para un saber independiente del contexto. Por eso la investigación social debería ser considerada como una forma particular de vida junto a otras formas de vida. El trabajo teórico es, como la religión o el arte, una actividad que se distingue por su reflexividad; pero no por convertir explícitamente en tema los procesos de interpretación de los que bebe, puede el investigador romper su vinculación a la situación. La universalidad de la pretensión de verdad es apariencia; lo que en cada caso se acepta como verdadero es asunto de convención: «Tenemos que aceptar que no existen razones adecuadas para establecer criterios de verdad fuera de las razones que se emplean para otorgarlos o concederlos. La verdad sólo es concebible como un resultado socialmente organizado de líneas contingentes de conducta lingüística, conceptual y social. La verdad de un enunciado no es independiente de las condiciones de su emisión y, así, estudiar la verdad es estudiar las formas en que la verdad puede ser metódicamente otorgada. La verdad es una adscripción... Y de hecho este principio puede aplicarse a cualquier fenómeno del orden social»[204].

Para escapar a la consecuencia de un relativismo autodestructivo, otros tratan de quitar filo al dilema, *trivializándolo*. Los representantes de la sociología tradicional no vacilan en hacer suya una exigencia que por lo demás está en línea con

---

203 Th. P. WILSON, «Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung», en ARBEITSGRUPPE BIELEFELDER SOZIOLOGEN (eds.), *Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, Heidelberg, 1973, 54 ss.; espec. 66 s.

204 P. MCHUGH, «On the Failure of Positivism», en DOUGLAS (1971), 329.

sus ideales de objetividad: deben mejorarse los métodos de investigación para que las teorías cotidianas no sigan introduciéndose de forma irreflexiva en las mediciones. El argumento es sostenido en dos versiones: o se admite como principio que *todas* las interpretaciones sociológicas dependen de la precomprensión de los participantes —y entonces hay que mostrar que las consecuencias que se siguen de ello son inofensivas— o la esencial vinculación de las interpretaciones sociológicas a su contexto queda reducida de antemano a una cuestión que sólo afecta a la pragmática de la investigación, a una cuestión de grado y no de principio[205]. Esta reacción la hacen también suya algunos etnometodólogos, con la finalidad de tener metódicamente en cuenta la actitud realizativa del intérprete, es decir, su participación en el texto que trata de entender, y reformar la investigación social para que se ajuste mejor que hasta ahora a sus propios ideales de objetividad. Con este espíritu, Cicourel, por ejemplo, se esfuerza por desarrollar nuevos e ingeniosos diseños que eviten el objetivismo de los métodos habituales de encuesta y de topografía social[206]. Pero si esto es así, la etnometodología tendría que abandonar su pretensión de constituir un nuevo paradigma frente a las teorías convencionales de la acción. Los discípulos ortodoxos de Garfinkel insisten, por el contrario, en un *cambio de paradigma.*

Lo que persigue Garfinkel es cumplir el programa proyectado por la sociología fenomenológica, de una aprehensión de las estructuras generales del mundo de la vida, buscando en las actividades interpretativas que caracterizan a las actividades rutinarias cotidianas los procedimientos con que los individuos renuevan en cada sazón la apariencia objetiva de un orden social. Convierte en objeto de análisis el «common sense knowledge of social structure» para mostrar cómo las «routine grounds of everyday activities» se producen como resultado de rendimientos concertados en la acción cotidiana. Una *teoría de la construcción y reproducción de las situaciones de acción* ha de tener por objeto los *rasgos constantes de los procedimientos de inter-*

---

205 J. H. Goldthorpe, «A Revolution in Sociology?», en *Sociology,* 7, 1973, 249.

206 A. V. Cicourel, *The Social Organisation of Juvenile Justice,* Nueva York, 1968; Id., «Cross-modal Communication», en Cicourel, *Cognitive Sociology,* Londres, 1973, 41 ss.; Id., *Theory and Method in a Study of Argentine Fertility,* Nueva York, 1974.

pretación de que los miembros se sirven en la acción comunicativa. El interés se centra principalmente en las características universales del sistema de referencia que subyace a las relaciones hablante/oyente, es decir, en la organización narrativa de las secuencias temporales, en la organización interpersonal de las distancias espaciales, en la objetividad de un mundo común, en las expectativas básicas de normalidad, en la sensibilidad para la dependencia contextual y para la necesidad de interpretación de las manifestaciones comunicativas, etc. [207].

En cuanto la etnometodología deja de presentarse exclusivamente como una crítica metodológica y aparece como una teoría con derecho propio, comienza a hacerse visible en sus rasgos más generales el programa de una pragmática formal. Y aquí se plantea de nuevo la cuestión de cómo podrá llevarse a efecto ese tipo de investigación de universales sociales si las intepretaciones sociológicas no son menos dependientes del contexto que las interpretaciones cotidianas: «Si las prácticas interpretativas han de convertirse en tema de investigación, entonces los métodos "interpretativos" difícilmente pueden proporcionar los medios para hacerlo... Por el contrario..., toda explición de rasgos constantes de la interacción tendrá que hacerse en un lenguaje distinto del del actor cotidiano y en términos que decididamente resultarán reveladores para él» [208].

Zimmermann ataja esta objeción al estilo de Alfred Schütz: «El etnometodólogo trata el hecho de que vive y actúa en el mismo mundo social que está investigando, de forma muy distinta a como lo hacen las distintas clases de sociólogos tradicionales» [209]. El sociólogo crítico tiene, pues, que abandonar la actitud natural que impide por igual a legos y a sociólogos convencionales tratar la realidad normativa de la sociedad como *fenómeno,* esto es, como conciencia producida; para ello ha de centrarse con preferencia en las ingenuidades de sus colegas menos ilustrados, ya que éstos reiteran las ingenuidades cotidianas de los legos de forma más metódica y, por tanto, de forma más fácilmente aprehensible.

---

207 F. Schütze, W. Meinfeld, W. Springer, A. Weymann, «Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodischen kontrollierten Fremdverstehen», en Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit,* 2, 433 ss.

208 Goldthorpe (1973), 430.

209 D. H. Zimmermann, M. Power (1971), 289.

Con todo, no queda claro cómo podría garantizarse metódicamente esta reflexión sobre las presuposiciones generales de la comunicación. Zimmermann tendría que postular, o bien un acceso privilegiado al ámbito objetual; por ejemplo, suministrando un equivalente de la reducción trascendental de Husserl[210]; o bien tendría que mostrar cómo un análisis sociológico puede partir de las interpretaciones cotidianas y a la vez penetrarlas reflexivamente sobrepasando el contexto de cada caso en un grado que permita la reconstrucción de presuposiciones *generales* de la comunicación. Si no leo mal, la mayoría de los etnometodólogos permanecen indecisos ante esta alternativa: no *pueden* escoger el primer camino sin ponerse en contradicción con los supuestos que inspiran su crítica metodológica; y el segundo camino no quieren elegirlo, porque entonces tendrían que adentrarse en la estructura racional-interna de una acción orientada por pretensiones de validez.

Las pretensiones de validez en cuyo reconocimiento intersubjetivo se basa todo acuerdo alcanzado comunicativamente, por ocasional, pasajera, o fragmentaria que pueda ser la formación de un consenso, las trata Garfinkel *como meros fenómenos.* No distingue entre un consenso válido en favor del cual los participantes, si fuera preciso, podrían aducir razones, y un asentimiento exento de validez, es decir, producido de facto, que puede estar basado en el miedo a las sanciones, en la sugestión retórica, en el cálculo, en la desesperación, o en la resignación. Garfinkel trata también los estándares de racionalidad, al igual que todas las demás convenciones, como resultado de una práctica comunicativa *contingente,* que ciertamente puede ser descrita, pero que no podría ser evaluada sistemáticamente por medio de una explicitación de los criterios que los propios participantes aplican intuitivamente. Las pretensiones de validez que apuntan más allá de los límites temporales, locales y culturales, las considera el sociólogo ilustrado por la etnometodología simplemente como algo que los participantes tienen por universal: «Por consiguiente, la cautela más importante es la de negarse a tomar seriamente en consideración la propuesta prevaleciente de que la eficiencia, la eficacia, la efectividad, la inteligibilidad, la consistencia, la planificación, la tipicidad, la uni-

210 E. HUSSERL, «Formale und transzendentale Logik», en *Jb. f. Philos. u. phänom. Forschung,* X, Halle, 1929.

formidad, la reproductibilidad de actividades —esto es, la propuesta de que las *propiedades racionales* de las actividades prácticas— sean evaluadas, reconocidas, categorizadas, descritas, utilizando una regla o estándar obtenido fuera de los contextos efectivos dentro de los cuales estas propiedades son reconocidas, utilizadas, aducidas y convertidas en tema por los miembros del contexto. Todos los procedimientos por los que se evalúan en sus características generales las propiedades *lógicas* o *metodológicas* de las prácticas y los resultados de las investigaciones, sólo son, por lo general, de interés para el estudio etnometodológico como *fenómenos,* pero en ningún otro sentido... Todas las propiedades "lógicas" y "metodológicas" de la acción, cualquier rasgo del sentido, de la facticidad, de la objetividad, de la "accountability", de la comunalidad de una acción tiene que ser tratado como un *logro contingente de prácticas comunes socialmente organizadas.* Se recomienda la cautela de considerar todo marco social como autoorganizándose en lo que respecta al carácter inteligible de sus propias presentaciones, ya sean éstas representaciones de o evidencias-de-un-orden-social. Todo marco social organiza sus actividades para convertir sus propiedades, en tanto que entorno organizado de actividades prácticas, en detectables, numerables, referibles, narrables, analizables, en una palabra, en *"accountable"*» [211].

Pero si Garfinkel hace esta recomendación en serio, tiene que reservar al etnometodólogo el puesto de un observador desinteresado que se limita a mirar a los directamente implicados viendo cómo éstos formulan sus manifestaciones de modo que los demás puedan entenderlas y cómo por su parte interpretan como comprensibles las manifestaciones de los demás. El etnometodólogo que confíe en poder hacer tal cosa está presuponiendo para sus enunciados criterios de validez que a fortiori caen *fuera* del ámbito de los criterios de validez aplicados por los propios participantes. Pero si no puede atribuirse a sí mismo tal posición extramundana, tampoco puede reclamar para sus enunciados un *status* teórico. A lo sumo, podrá incluir en la cuenta otra clase más de criterios de validez que rigen, esta vez, los juegos de lenguaje a que se dedican los teóricos. Los estándares de racionalidad de la ciencia serían tan particulares como las otras cla-

[211] GARFINKEL (1967), 33.

ses de criterios de validez que funcionan a su modo en otros ámbitos de la vida [212].

Garfinkel sólo podría escapar a la alternativa que representan el absolutismo husserliano y el confesado relativismo de Blum y de McHugh si tomara en serio la pretensión de universalidad implícitamente contenida en las ideas de verdad y rectitud, como una indicación de lo que llamo *base de validez del habla.* Como el intérprete científico, en su papel de participante por lo menos virtual, tiene en principio que orientarse por las mismas pretensiones de validez por las que se guían también los directamente implicados, puede, partiendo de esta racionalidad inmanente al habla, que es una racionalidad 'ya siempre' compartida, tomar en serio la racionalidad que los participantes reclaman para sus emisiones o manifestaciones y a la vez someterla a un enjuiciamiento crítico. Quien convierte en tema lo que los participantes se limitan a suponer y adopta una actitud reflexiva frente al interpretandum no se sitúa *fuera* del contexto de comunicación investigado, sino que lo profundiza y radicaliza por un camino que en principio está abierto a todos los participantes. Este *camino que va de la acción comunicativa al discurso* está bloqueado de múltiples modos en los contextos naturales, pero es algo 'ya siempre' inscrito en la acción orientada al entendimiento.

c) La etnometodología se interesa por la competencia interpretativa de los hablantes adultos porque trata de investigar cómo se coordinan las acciones por vía de procesos cooperativos de interpretación. Se ocupa de la interpretación como de una *labor incesante* de los participantes en la interacción, es decir, de los microprocesos de interpretación de la situación y de aseguramiento del consenso, que nada pierden de su alta complejidad por el hecho de que los implicados pueden partir sin esfuerzo, en contextos de acción estable, de una comprensión de la situación, que les resulta habitual. Bajo el microscopio, *todo* proceso de entendimiento resulta ocasional y frágil. Por el contrario, la hermenéutica filosófica investiga la competencia interpretativa de hablantes adultos bajo el punto de vista de cómo un sujeto capaz de lenguaje y de acción puede hacerse entender en un entorno extraño, repleto de manifestaciones que le resultan ininteligibles. La hermenéutica se ocupa de la interpretación

---

212 P. McHugh et al., *On the Beginning of Social Inquiry,* Londres, 1974.

como *labor de excepción,* que sólo es necesaria cuando fragmentos relevantes del mundo de la vida se vuelven problemáticos, cuando las certezas del propio trasfondo cultural se vienen abajo y los medios normales de entendimiento fracasan. Bajo el macroscopio, el entendimiento sólo aparece amenazado en los casos extremos de penetración en un lenguaje extraño, en una cultura desconocida, en una época lejana, y, sobre todo, en los casos de penetración en ámbitos de la vida que han sufrido alguna deformación patológica. En nuestro contexto este planteamiento hermenéutico ofrece una ventaja. Pues en el caso crucial de una comunicación perturbada, ya no puede obviarse el problema que la sociología comprensiva deja de lado en las dos variantes que hemos tratado hasta aquí. ¿Pueden en última instancia separarse las cuestiones relativas a la explicación del significado, de las cuestiones relativas a la reflexión acerca de la validez, o no?

Diremos que una comunicación ha sufrido una perturbación cuando dejan de cumplirse (algunas) condiciones lingüísticas para el entendimiento directo entre por lo menos dos participantes en la interacción. Voy a partir del caso, fácil de ver, en que los implicados utilizan oraciones gramaticalmente bien formadas de una lengua que ambos dominan (o que puede traducirse sin dificultades). El caso paradigmático para la hermenéutica es la interpretación de un texto recibido. El intérprete parece entender al principio las frases del autor, pero cuando se interna en la lectura hace la inquietante experiencia de que no entiende el texto lo suficientemente bien como para ser capaz de *responder* al autor en el supuesto de que éste le hiciera algunas preguntas [213]. El intérprete toma esto como indicio de que erróneamente había situado el texto en un contexto *distinto* y que había partido de preguntas *distintas* a las del autor.

La tarea de la interpretación puede entonces delimitarse en los siguientes términos: el intérprete aprende a distinguir su propia comprensión contextual, que al principio creía compartir con el autor, pero que en realidad se había limitado a suponérsela a éste, de la comprensión contextual del autor. La tarea consiste en alumbrar las definiciones de la situación que el texto recibido presupone, a partir del mundo de la vida del autor y de sus destinatarios.

---

213 Sobre el significado metodológico de pregunta y respuesta, en conexión con Collingwood, cfr. W. KUHLMANN (1975), 94 ss.

Un mundo de la vida constituye, como hemos visto, el horizonte de procesos de entendimiento con que los implicados llegan a un acuerdo o discuten sobre algo perteneciente al mundo objetivo, al mundo social que comparten, o al mundo subjetivo de cada uno. El intérprete puede tácitamente dar por sentado que comparte con el autor y con los contemporáneos de éste estas relaciones formales con el mundo. Trata de entender *por qué* el autor, en la creencia de que existen determinados estados de cosas, de que rigen determinadas normas y valores, de que pueden atribuirse determinadas vivencias a determinados sujetos, hizo en su texto determinadas afirmaciones, observó o violó determinadas convenciones y expresó determinadas intenciones, disposiciones, sentimientos, etc. Sólo en la medida en que el intérprete penetre en las *razones* que hacen aparecer las emisiones o manifestaciones del autor como *racionales,* entiende qué es lo que éste pudo *querer decir.* Sobre este trasfondo puede identificarse también tal o cual idiosincrasia, es decir, aquellos pasajes que ni siquiera resultan comprensibles desde los supuestos del mundo de la vida que el autor compartió con sus contemporáneos.

El intérprete entiende, pues, el significado de un texto en la medida en que intelige por qué el autor se creyó con derecho a hacer determinadas afirmaciones (como verdaderas), a reconocer determinados valores y normas (como correctos), o a manifestar determinadas vivencias (como veraces). El intérprete tiene que hacerse cargo del contexto que hubieron de presuponer el autor y sus contemporáneos como saber común, para que en su tiempo no surgieran las dificultades que hoy el texto nos depara y para que los contemporáneos pudieran encontrar *otras* que hoy a su vez nos parecen triviales. Sólo sobre el trasfondo de los componentes cognitivos, morales y expresivos del acervo cultural de saber a partir del que el autor y sus contemporáneos construyeron sus interpretaciones, puede alumbrarse el sentido del texto. Pero el intérprete posterior no podrá identificar estos presupuestos si no toma postura, siquiera sea implícitamente, frente a las pretensiones de validez vinculadas al texto.

Lo cual tiene su explicación en la racionalidad inmanente que el intérprete tiene que suponer a todas las manifestaciones, por opacas que inicialmente éstas puedan resultarle, en la medida en que las adscribe a un sujeto de cuya *capacidad de responder de sus actos (Zurechnungsfähigkeit)* no tiene en principio razón alguna para dudar. El intérprete no puede entender el con-

tenido semántico de un texto mientras no sea capaz de representarse las razones que el autor podría haber aducido en las circunstancias apropiadas. Y como el peso de las razones, ya sea en la aseveración de hechos, en la recomendación de normas o en la expresión de vivencias, no se identifica con tener por de peso esas razones, el intérprete *no podría representarse* en absoluto esas razones *sin enjuiciarlas* y sin tomar postura afirmativa o negativamente frente a ellas. Puede acaecer que el intérprete deje en suspenso determinadas pretensiones de validez, que se resuelva a no dar por decididas, como el autor, ciertas cuestiones, sino a tratarlas como problemas. Pero si ni siquiera entrara en una valoración *incoativamente sistemática,* es decir, si no sólo dilatara su toma de postura, aunque sea implícita, frente a las razones que el autor podría hacer valer en favor de su texto, sino que considerara tal cosa como algo incompatible con el carácter descriptivo de su empresa, entonces no podría captar las razones en el genuino sentido que éstas tienen. En este caso el intérprete no estaría *tomando en serio* a su oponente como sujeto capaz de responder de sus actos.

Un intérprete sólo puede aclarar el significado de una manifestación opaca si explica cómo pudo producirse esa opacidad, es decir, por qué ya no nos resultan aceptables las razones que el autor podría haber dado en su contexto. Si el intérprete ni siquiera plantease cuestiones de validez, habría que preguntarse si está en realidad interpretando, es decir, si está haciendo el esfuerzo de restablecer la comunicación perturbada entre el autor, sus contemporáneos y nosotros. Con otras palabras: el intérprete está obligado a mantener la actitud realizativa que adopta como agente comunicativo, aun en el caso en que se pregunta, y precisamente cuando se pregunta, por los presupuestos que subyacen a un texto que no entendemos [214].

---

[214] W. Kuhlmann ha subrayado con toda energía el carácter realizativo de la práctica de la interpretación y ha mostrado que la comprensión del sentido sólo es posible por la vía de un entendimiento, a lo menos virtual, sobre la *cosa misma:* la comprensión de un texto exige entenderse con el autor; y este último, en la medida en que se lo considere un sujeto responsable, en modo alguno puede ser objetivado por completo, pues la responsabilidad o capacidad de responder de sus actos (*Zurechnungsfähigkeit*) como capacidad de orientarse por pretensiones de validez que tienen como fin un reconocimiento intersubjetivo significa que el actor, tanto tiene que poder *tener razón* frente al intérprete, como tiene que *poder aprender* por su parte de la crítica que el intérprete hace de sus presupo-

Gadamer habla en este contexto de una «anticipación de perfección». El intérprete tiene que suponer que el texto recibido, pese a que inicialmente le resulte incomprensible, representa una manifestación racional, es decir, una manifestación que puede fundamentarse bajo determinadas presuposiciones. «No sólo se presupone aquí una unidad inmanente de sentido que otorga la iniciativa al lector, sino que la comprensión del lector se ve constantemente guiada también por expectativas trascendentes de sentido que brotan de la relación con la verdad de lo dicho. Así como el receptor de una carta entiende las noticias que contiene, y ve las cosas con los ojos del remitente, es decir, considera verdadero lo que éste relata —y no se pone de entrada a tratar de entender como tales lo que quizá sólo sean peregrinas opiniones del remitente—, así también entendemos un texto recibido merced a las expectativas de sentido que nacen de nuestro propio conocimiento previo de la cosa. Sólo cuando fracasa la tentativa de dar por verdadero lo dicho nos afanamos por entender —psicológica, históricamente— el texto como la opinión de otro. El prejuicio de perfección no solamente contiene la expectativa de que el texto puede llegar a expresar perfectamente lo que contiene, sino también que lo que el texto dice es verdad. Por donde se confirma una vez más que comprender significa primariamente entenderse con la cosa, y sólo secundariamente destacar y entender la opinión del otro como tal opinión. La primera de todas las condiciones hermenéuticas es, por tanto, la precomprensión, que brota del tener que ver con la misma cosa» [215].

Gadamer emplea aquí «verdad» en el sentido de una racionalidad que comprende la verdad proposicional, la rectitud normativa, la autenticidad y la veracidad. Atribuimos racionalidad a todos los sujetos que se orientan con vistas a un entendimiento y, por tanto, por pretensiones de validez, orientación en que ponen a la base de sus operaciones interpretativas, como sistema

---

siciones: «Sólo cuando al otro —incluso (y precisamente) ante los ojos de aquel que quiere averiguar algo sobre él— [1] se le reconoce en principio la capacidad de decir algo nuevo y sorprendente, sólo cuando [2] se le reconoce en principio la capacidad de estar por encima de los puntos de vista de quien quiere conocerlo, de modo que este último pueda en principio aprender algo de él, y [3] ...sólo cuando al otro se le reconoce la posibilidad de decir algo verdadero, sólo entonces está siendo conocido y reconocido como sujeto.» KUHLMANN (1975), 84.

[215] GADAMER (1960), 278.

de referencia intersubjetivamente válido, un sistema de mundos, o, como podemos decir, una comprensión decentrada del mundo. Este acuerdo subyacente, que nos une ex antecedente y en función del cual puede someterse a crítica todo acuerdo fácticamente alcanzado, funda la utopía hermenéutica de un diálogo universal e irrestricto en un mundo de la vida habitado por todos[216]. Toda interpretación lograda se ve acompañada de la expectativa de que el autor y sus destinatarios, si pudieran superar la distancia en el tiempo mediante un proceso de formación complementario de nuestro proceso de interpretación, podrían compartir la comprensión que tenemos de su texto. En tal proceso de comprensión, contrafácticamente superador del tiempo, el autor tendría que liberarse de su propio horizonte contemporáneo, del mismo modo que nosotros ampliamos nuestro propio horizonte cuando como intérpretes nos introducimos en su época. Gadamer utiliza para ello la imagen de horizontes que se funden unos con otros.

Gadamer, empero, da a su modelo de comprensión basado en la interpretación de textos clásicos un curioso *giro unilateral.* Si en la actitud realizativa de participantes virtuales en un diálogo hemos de partir de que la manifestación de un autor tiene a su favor la presunción de racionalidad, no solamente tenemos que admitir la posibilidad de que el interpretándum pueda resultar*nos* ejemplar, de que podamos aprender algo de él, sino que *también* hemos de contar con la posibilidad de que el autor pudiera aprender algo *de nosotros.* Gadamer, sin embargo, permanece prisionero de la experiencia del filólogo que se ocupa de textos clásicos —«clásico es lo que ha resistido la prueba de la crítica histórica» [217]—. El saber encarnado en el texto es en principio, así piensa Gadamer, superior al del intérprete. Lo cual contrasta con la experiencia del antropólogo que se da cuenta de que, frente a una tradición, el intérprete no siempre se encuentra en una posición de inferioridad. Para entender satisfactoriamente las creencias mágicas de los zande un intérprete moderno tendría incluso que reconstruir los procesos de aprendizaje que nos separan de ellos, y que podrían explicar en qué radican los aspectos esenciales en que el pensamiento mítico se distingue

[216] Sobre el postulado de la «comprensión/entendimiento irrestricto», cfr. K. O. APEL, «Szientismus oder transzendentale Hermeneutik», en APEL (1973 b), espec. 213 ss.

[217] GADAMER (1970), 271.

del moderno. Aquí la tarea de interpretación experimenta una ampliación y se convierte en la tarea, ya propiamente teórica, de seguir los pasos de la decentración de la comprensión del mundo, de entender cómo a lo largo de ese camino se entrelazan procesos de aprendizaje, de desaprendizaje y de aprendizaje en falso. Sólo una historia sistemática de la racionalidad, historia de la que estamos bien lejos, podría impedirnos o bien caer en un puro relativismo, o dar ingenuamente por absolutos nuestros propios estándares de racionalidad.

La contribución metodológica de la hermenéutica filosófica podemos resumirla en los siguientes puntos:

— el intérprete no puede esclarecer el significado de una manifestación simbólica sino como participante virtual en el proceso de entendimiento de los directamente implicados;
— esta actitud realizativa le vincula a la precomprensión que caracteriza a la situación hermenéutica de la que parte;
— pero la validez de su interpretación no tiene por qué verse menguada por esa vinculación,
— ya que puede servirse de la estructura racional interna de la acción orientada al entendimiento y hacer un uso reflexivo de la competencia de juicio que caracteriza a un participante en la comunicación que sea capaz de responder de sus actos, para
— poner sistemáticamente en relación el mundo de la vida del autor y de sus contemporáneos con su propio mundo de la vida
— y reconstruir el significado del interpretándum como contenido objetivo de una emisión o manifestación susceptible de crítica, que es sometida a un enjuiciamiento por lo menos implícito.

Pero Gadamer pone en peligro esta idea hermenéutica básica, ya que lo que en realidad se oculta tras el modelo por él preferido de la interpretación (en términos de ciencias del espíritu) de textos canonizados es el caso archiproblemático de la *interpretación dogmática de textos sagrados.* Sólo sobre ese trasfondo puede entenderse por qué Gadamer se limita en su análisis de la interpretación al punto de vista de la *aplicación,* es decir, al punto de vista «de que toda interpretación de un texto representa

una apropiación actualizadora del sentido del texto por parte del intérprete con vistas a posibles situaciones en su mundo»[218]. La hermenéutica filosófica sostiene con toda razón la existencia de una conexión interna entre cuestiones de significado y cuestiones de validez. Entender una manifestación simbólica significa saber bajo qué condiciones podría aceptarse su pretensión de validez. Pero entender una manifestación simbólica *no* significa asentir a su pretensión de validez sin tener en cuenta el contexto. Esta identificación de comprensión y acuerdo ha favorecido, cuando menos, la orientación tradicionalista que la hermenéutica de Gadamer adopta: «El estar de acuerdo no es en modo alguno condición necesaria para una actitud dialógica frente a aquello que se quiere entender. También puede uno comportarse dialógicamente frente a un sentido expresado, cuya pretensión se entiende y que, sin embargo, a la postre acaba rechazándose ... Entenderse a uno mismo como destinatario de una pretensión no significa tener que aceptar la pretensión, aunque sí tomarla en serio. También toma en serio una pretensión quien examina los títulos en que esa pretensión se basa —es decir, quien argumenta y no se pone a hacer aplicación sin más demora—. Quien emprende un examen argumentativo, un discurso, con el fin de llegar a un juicio razonado, también se está comportando dialógicamente en el plano de la validez ... Una *mera* aplicación no establece la debida correspondencia dialógica, ya que el reconocimiento de una pretensión como pretensión de validez es algo que sólo puede tener lugar en el discurso. Pues una pretensión de validez lleva implícita la afirmación de que algo es *digno de ser reconocido*»[219].

---

218 D. Böhler (1977), 15. Böhler describe el caso especial de la hermenéutica dogmática: «La interpretación de textos institucionales cuya validez se da por supuesta en una comunidad, se plantea la tarea de salvar las diferencias entre el texto y la situación dada en cada caso, de forma que el texto pueda tener el efecto de orientar actualmente la acción, es decir, pueda aplicarse a la situación actual del intérprete. La hermenéutica dogmática desarrollada por la teología judía y la teología cristiana, así como por la jurisprudencia, precursora de la cual puede considerarse en filosofía social a la doctrina aristotélica de la frónesis, reflexiona sobre, y resuelve metodológicamente, esta tarea de actualizar, apropiarse y aplicar a la situación un sentido práctico al que se considera normativamente vinculante» (37).

219 Böhler (1977), 40 ss. Siguen la crítica de Böhler a Gadamer, K. O. Apel (1973 a), I, 22 ss.; J. Habermas (1970), 282 ss.; Id. (1976 b), 174 ss.;

Nuestra discusión acerca de los conceptos básicos de la teoría de la acción y acerca de la metodología de la comprensión ha mostrado que la problemática de la racionalidad no le adviene a la Sociología desde fuera, sino que se le impone desde dentro. Esa problemática se centra en torno a un concepto de entendimiento que es fundamental tanto desde un punto de vista teórico como metodológico. Tal concepto nos ha interesado bajo el doble aspecto de coordinación de la acción y de acceso, en términos de comprensión, al ámbito objetual de la sociología. Los procesos de entendimiento tienen como meta un consenso que descansa en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez. Tales reclamaciones de validez se las hacen mutuamente los participantes en la comunicación y son en principio susceptibles de crítica. En la orientación conforme a pretensiones de validez se actualizan relaciones del actor con el mundo. Al relacionarse con sus manifestaciones con algo en un mundo, los sujetos presuponen estar en común posesión de elementos formales que son determinantes para el entendimiento. Pero si esta problemática de la racionalidad no puede soslayarse ni en lo que respecta a los conceptos básicos de la acción social ni en lo que respecta al método de la comprensión, ¿qué hay de ella cuando se trata de la cuestión sustancial de si los procesos de modernización pueden concebirse como procesos de racionalización y de cómo hay que proceder para ello si la respuesta fuera afirmativa?

La Sociología, que nació como teoría de la sociedad, se ocupó de este tema desde sus mismos orígenes. En ello se reflejan preferencias que, como ya hemos dicho, tienen que ver con las condiciones en que nació esta disciplina. Pueden explicarse históricamente. Pero aparte de eso, existe también una relación *interna* entre la Sociología y la teoría de la racionalización. En lo que sigue voy a introducir la teoría de la acción comunicativa valiéndome de *esta* temática.

Si los conceptos básicos de teoría de la acción en que toda Sociología se funda llevan siempre inscrito *algún* concepto de racionalidad, el desarrollo de la teoría sociológica corre el riesgo

---

E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbregriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1970, 321 ss.; cfr. también D. BÖHLER, «Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode», en FUHRMANN, H. R. JAUSS, W. PANNENBERG (eds.), *Text und Applikation*, Munich, 1981, 483 ss.

de quedar reducido de antemano a una perspectiva cultural o históricamente ligada, a menos que los conceptos básicos puedan plantearse de modo que el concepto de racionalidad que *comportan* sea *abarcador* y *general,* es decir, satisfaga pretensiones universalistas. La exigencia de tal concepto de racionalidad se sigue también de consideraciones metodológicas. Pues si la comprensión tiene que ser entendida como experiencia comunicativa y ésta sólo es posible en la actitud realizativa que adopta el sujeto al actuar comunicativamente, entonces la base experiencial de la sociología comprensiva sólo puede ser compatible con la pretensión de objetividad de ésta si los procedimientos hermenéuticos pueden basarse, siquiera sea intuitivamente, en estructuras de racionalidad comprehensivas y generales. Ni desde el punto de vista metateórico ni desde el punto de vista metodológico cabría suponer objetividad alguna al conocimiento sociológico si los conceptos de acción comunicativa y de interpretación, conceptos que están relacionados el uno con el otro, sólo fueran expresión de una perspectiva de racionalidad ligada a una determinada tradición cultural [220].

Para cumplir tal exigencia de objetividad habría que demostrar que la estructura racional interna de los procesos de entendimiento, que propedéuticamente he caracterizado mediante *a)* las relaciones de los actores con el mundo y los correspondientes conceptos de mundo objetivo, mundo subjetivo y mundo social, *b)* las pretensiones de validez que son la verdad proposicional,

---

[220] Esta tesis la ha defendido con especial claridad A. McIntyre: «...Si estoy en lo cierto al suponer que la racionalidad es una categoría sociológica ineludible, entonces una vez más la concepción positivista de la Sociología en términos de una dicotomía lógica entre hechos y valores tiene que venirse abajo. Pues caracterizar las acciones y las prácticas institucionalizadas como racionales o irracionales es evaluarlas. Y no es que esta evaluación sea un elemento sobreañadido a un elemento original meramente descriptivo. Llamar a un argumento falaz es siempre a la vez describirlo y evaluarlo. Resulta asaz paradójico que la imposibilidad de deducir conclusiones evaluativas a partir de premisas factuales se haya presentado como una verdad de la lógica cuando es precisamente en la lógica donde esa coincidencia de descripción y evaluación resulta más obvia. Si estoy en lo cierto, el científico social, en virtud de sus propios proyectos explicativos, está comprometido con los valores de la racionalidad en un sentido mucho más fuerte que el científico natural. Pues no se trata sólo de que los procedimientos tengan que ser racionales sino de que no puede eludir el uso del concepto de racionalidad en sus investigaciones.» MACINTYRE (1971 c), 258.

la rectitud normativa y la veracidad o autenticidad, *c)* el concepto de un acuerdo racionalmente motivado, es decir, de un acuerdo basado en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, y *d)* el proceso de entendimiento como negociación cooperativa de definiciones compartidas de la situación, posee en un determinado sentido una *validez universal.* Esto es una exigencia muy fuerte para alguien que, como es mi caso, opera sin ningún respaldo metafísico y que tampoco cree ya en la posibilidad de desarrollar un programa de pragmática trascendental en sentido estricto, es decir, que se presente con pretensiones de fundamentación última.

Es evidente que la acción orientada al entendimiento, cuya estructura racional interna hemos esbozado de forma enteramente provisional, no representa en modo alguno el tipo de acción con que uno se topa como caso normal, siempre y en todas partes, en la práctica cotidiana [221]. Yo mismo he llamado la atención sobre las diferencias entre la comprensión mítica y la comprensión moderna del mundo y sobre los contrastes entre las orientaciones de acción que típicamente se presentan en las sociedades arcaicas y las que típicamente se presentan en las sociedades modernas. Si, aun con todas las reservas que el caso exige, pretendemos para *nuestro* concepto de racionalidad una validez universal sin adherirnos por ello a una enteramente insostenible fe en el progreso, estamos asumiendo un considerable *onus probandi.* Este peso queda tanto más claro si de los contrastes agudos y simplificadores que sugieren una superioridad del pensamiento moderno pasamos a los contrastes menos abruptos que la comparación intercultural entre las formas de pensamiento de las diversas religiones universales y civilizaciones universales nos alumbra. Pero aun cuando esta diversidad de imágenes del mundo sistematizadas y altamente diferenciadas pudiera ponerse todavía en una relación jerárquica con la comprensión moderna del mundo, nos toparíamos, a más tardar dentro de la modernidad, con un pluralismo en lo tocante a convicciones últimas, del que no cabe extraer sin más un meollo universalista.

Si uno quiere aventurarse hoy todavía a defender el concepto de racionalidad comunicativa sin recurrir a las garantías de la gran tradición filosófica, se ofrecen básicamente tres caminos.

---

221 Cfr. Th. A. McCarthy, «Einwände», en W. Oelmüller (ed.), *Transzendental-philosophische Normenbegründung,* Paderborn, 1978, 134 ss.

El *primer* camino consiste en desarrollar en términos de pragmática formal el concepto de acción comunicativa que hemos introducido propedéuticamente. Es decir: la tentativa de reconstruir racionalmente las reglas universales y los presupuestos necesarios de los actos de habla orientados al entendimiento, recurriendo para ello a la semántica formal, a la teoría de los actos de habla y a otros planteamientos de pragmática del lenguaje. Tal programa tiene por objeto reconstrucciones hipotéticas de ese saber preteórico de que los hablantes competentes hacen uso cuando emplean oraciones en acciones orientadas al entendimiento. Este programa no ofrece equivalente alguno de una deducción transcendental de los universales comunicativos descritos. Pero las reconstrucciones hipotéticas sí que deberían poder ser contrastadas con intuiciones de hablantes, que cubran un espectro cultural lo más amplio posible. Ciertamente que la pretensión universalista de la pragmática formal no puede fundamentarse *de forma concluyente* (en el sentido de la filosofía trascendental) por esta vía de una reconstrucción interna de intuiciones naturales, pero sí que se la puede hacer plausible [222].

En *segundo lugar,* podemos intentar evaluar la fecundidad empírica de diversos elementos de la pragmática formal. Para ello puede recurrirse principalmente a tres ámbitos de investigación: la explicación de los patrones patológicos de comunicación, la evolución de las bases de las formas de vida socioculturales y la ontogénesis de las capacidades de acción. *a)* Si la pragmática formal reconstruye condiciones universales y necesarias de la acción comunicativa, de ello tendrán que poder obtenerse criterios no naturalistas relativos a las formas normales, no perturbadas, de comunicación. Las perturbaciones de la comunicación podrán hacerse derivar entonces de la violación de las condiciones de normalidad señaladas en términos de pragmática formal. Hipótesis de este tipo podrían comprobarse recurriendo al material relativo a patrones de comunicación sistemáticamente distorsionada, recogido hasta ahora desde puntos de vista clínicos, sobre todo en familias patógenas, y evaluado y aprovechado en la perspectiva de la teoría de la socialización. *b)* También la antropogénesis tendría que poder suministrarnos alguna información so-

---

222 Sobre el alcance de los argumentos trascendentales débiles en el sentido de Strawson, cfr. G. SCHÖNRICH, *Kategorien und transzendentale Argumentation,* Francfort, 1981, 128 ss.

bre si la pretensión de la pragmática formal puede tomarse en serio. Las estructuras de la acción orientada al éxito y de la acción orientada al entendimiento, descritas en términos de pragmática formal, tendrían que resultar reconocibles en las propiedades emergentes que aparecen en el curso de la hominización y que caracterizan las formas de vida de individuos socializados socioculturalmente. *c)* Finalmente, la pretensión universalista de la pragmática formal podría contrastarse con el material que nos ofrece la psicología evolutiva en relación con la adquisición de capacidades comunicativas e interactivas. La reconstrucción de las estructuras de la acción orientada al entendimiento tendría que resultar idónea para la descripción de competencias cuya ontogénesis se viene investigando ya en la tradición piagetiana desde puntos de vista universalistas.

Es evidente el inmenso esfuerzo que sería menester para dar contenido a estas tres perspectivas de investigación, aunque sólo fuera mediante un aprovechamiento secundario de las investigaciones empíricas que se han hecho en estos terrenos. Algo menos pretenciosa sería, *en tercer lugar,* la reelaboración de los planteamientos sociológicos de teoría de la racionalización social que ya existen. En este caso puede conectarse con una tradición bien formada de teoría de la sociedad. Pero quede bien entendido que elijo *este* camino no con la intención de hacer estudios de tipo histórico, sino que me sirvo de las estrategias conceptuales, de los supuestos y de las argumentaciones que han ido desarrollándose en la tradición que va de Weber a Parsons, con la intención sistemática de desarrollar los problemas que pueden resolverse con una teoría de la racionalización, planteada a base de los conceptos fundamentales de la acción comunicativa. Para este fin no basta con una historia de las ideas, sino que es menester una historia de la teoría sociológica realizada con intención sistemática. La estimación flexible y la utilización orientada de construcciones teóricas importantes, erigidas con fines explicativos, permite, al menos así lo espero, un avance fecundo, centrado no en cuestiones de historia de las ideas, sino en los problemas efectivos. De esos frutos sistemáticos trataré de asegurarme en los excursos y en los interludios, desde los puntos de vista teóricos desarrollados en la introducción.

En modo alguno he elegido esta vía de un recorrido por la historia de la teoría sociológica realizado con intención sistemática por razones de una *falsa* comodidad, que tan tentadora re-

sulta cuando todavía no somos capaces de abordar frontalmente un problema. Yo creo que a esta alternativa de refugiarse en la historia de la teoría *versus* construcción sistemática le subyace una falsa apreciación del *status* de la teoría de la sociedad, y ello en un doble aspecto. Por un lado, la contienda de paradigmas tiene en las ciencias sociales un significado distinto que en la Física moderna. La originalidad de los grandes teóricos de la sociedad, como Marx, Weber, Durkheim y Mead, consiste, lo mismo que en los casos de Freud y Piaget, en que han introducido paradigmas que en cierto modo siguen compitiendo hoy *en pie de igualdad.* Estos teóricos siguen siendo contemporáneos nuestros, o en todo caso no se han vuelto históricos en el mismo sentido en que lo son Newton, Maxwell, Einstein o Planck, los cuales consiguieron progresos en el desarrollo teórico de un mismo paradigma básico [223]. Por otro lado, los paradigmas guardan en las ciencias sociales una conexión *interna* con el contexto social del que surgen y en el que operan. En ellos se refleja la comprensión que del mundo y de sí tienen los colectivos: sirven de manera mediata a la interpretación de intereses sociales, a la interpretación de horizontes de aspiración y de expectativa [224]. De ahí que para toda teoría de la sociedad *la conexión con la historia de la teoría* represente también una especie de test. Cuanto mayor sea la naturalidad con que pueda recoger, explicar, criticar y proseguir ideas de tradiciones teóricas anteriores, tanto más inmunizada se verá contra el peligro de que en la propia perspectiva teórica sólo se hagan valer subrepticiamente intereses particulares.

Por lo demás, las reconstrucciones de la historia de la teoría ofrecen la ventaja de que nos permiten movernos libremente entre las categorías de teoría de la acción, las hipótesis teóricas y las evidencias empíricas aducidas como ilustración y simultáneamente mantener como punto de referencia el problema fundamental, a saber: la cuestión de si la organización capitalista puede entenderse como un proceso de racionalización unilateral y de

---

223 A. Ryan, «Normal Science or Political Ideology?», en P. Laslett, W. G. Runciman, Q. Skinner (eds.), *Philosophy, Politics and Society,* 4, Cambridge, 1972.

224 Sh. S. Wolin, «Paradigms and Political Theories», en P. King, B. C. Parekh (eds.), *Politics and Experience,* Cambridge, 1968; R. F. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory,* Filadelfia, 1978.

cómo proceder para articular teóricamente tal comprensión. El camino que voy a seguir va a ser el siguiente: la teoría weberiana de la racionalización se refiere, por un lado, al cambio estructural de las imágenes religiosas del mundo y al potencial cognitivo de las esferas de valor diferenciadas que son la ciencia, la moral y el arte; y por otro, el patrón selectivo a que obedece la modernización capitalista (capítulo II). El análisis del curso aporético de la recepción de la teoría de la racionalización de Weber por parte del marxismo, desde Lukács hasta Horkheimer y Adorno, pone de manifiesto los límites del paradigma de la filosofía de la conciencia y las razones que abogan por una sustitución del paradigma de la actividad teleológica por el de la acción comunicativa (capítulo IV). A esta luz, la fundamentación que en términos de teoría de la comunicación da a las ciencias sociales C. H. Mead se ensambla de tal modo con la sociología de la religión de E. Durkheim, que es posible dar una explicación, en el sentido de una génesis conceptual, de la interacción regida por normas y lingüísticamente mediada. La idea de lingüistización de lo sacro es aquí el punto de vista bajo el que convergen los supuestos de Mead y de Durkheim acerca de la racionalización del mundo de la vida (capítulo V).

Estudiando la evolución de la obra de T. Parsons puede analizarse el problema de la conexión de los conceptos básicos de teoría de la acción con los de teoría de sistemas. Para ello se recogerán los resultados de los interludios dedicados a cuestiones sistemáticas (capítulo VII). El primer interludio sistemático toma como punto de partida la teoría weberiana de la acción para hacer un bosquejo de una teoría de la acción comunicativa en términos de pragmática formal (capítulo III). El segundo interludio sistemático desarrolla primero el concepto de mundo de la vida y analiza después la tendencia evolutiva a un desacoplamiento de sistema y mundo de la vida, en grado suficiente para poder reformular la tesis weberiana de la racionalización y aplicarla a la situación actual (capítulo VI). Las consideraciones finales (capítulo VIII) ponen en relación las investigaciones dedicadas a historia de la teoría con las investigaciones sistemáticas; por un lado, tienen por objeto abrir una vía para la comprobación de la interpretación que se propone de la modernidad, contrastándola con las tendencias a la juridización que hoy se registran, y por otro, precisar las tareas que hoy se plantean a una teoría crítica de la sociedad.

II

LA TEORÍA DE LA RACIONALIZACIÓN DE MAX WEBER

Max Weber fue entre los clásicos de la sociología el único que rompió con las premisas de la filosofía de la historia y con los supuestos fundamentales del evolucionismo, sin renunciar, empero, a entender la modernización de la sociedad viejoeuropea como resultado de un proceso histórico-universal de racionalización. Max Weber sometió los procesos de racionalización a prolijos estudios empíricos, pero evitando reducciones empiricistas que eliminasen en los procesos de aprendizaje social precisamente los aspectos de racionalidad. Max Weber dejó su obra en estado fragmentario. Sin embargo, utilizando como hilo conductor su teoría de la racionalización, puede reconstruirse su proyecto en conjunto; esta perspectiva interpretativa, que ya dominó en las discusiones de carácter predominantemente filosófico de los años veinte [1], pero que después quedó desplazada por una perspectiva estrictamente sociológica centrada en torno a *Economía y Sociedad,* ha vuelto a imponerse en los estudios recientes sobre

[1] K. LÖWITH, «Max Weber und Karl Marx», en *Gesammelte Abhandlungen,* Stuttgart, 1960, 1 ss.; S. LANDSHUT, *Kritik der Soziologie,* Leipzig/Neuwied, 1969, 12 ss.; H. FREYER, *Soziologie ald Wirklichkeitswissenschaft,* Darmstadt, 1964, 145 ss. Cfr. mis observaciones en O. STAMMER (ed.), *Max Weber und die Soziologie heute,* Tubinga, 1965, 74 ss., reimpreso en HABERMAS (1970), 313 ss. En esta tradición se mueve aún la compilación de textos de D. KÄSLER (ed.), *Max Weber,* Munich, 1972; N. BIRNBAUM, «Konkurrierende Interpretationen der Genese der Kapitalismus», en C. SEYFARTH, M. SPRONDEL (ed.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung,* Francfort, 1973, 38 ss.

Weber [2]. Precisamente desde esta perspectiva, que permite contemplar la obra de Weber en conjunto, resaltan inconsistencias, entre las cuales es particularmente instructiva la siguiente: para analizar el *proceso universal de desencantamiento,* que se cumple en la historia de las grandes religiones y que, a su juicio, satisface las condiciones internas necesarias para la aparición del racionalismo occidental, Weber se vale de un concepto complejo, aunque no poco confuso, de racionalidad. Por el contrario, en su análisis de *racionalización social,* tal como ésta se despliega en el mundo moderno, se deja guiar por una recortada idea de racionalidad, por la idea de racionalidad con arreglo a fines. Este concepto de racionalidad lo comparte Weber con Marx, por un lado, y con Horkheimer y Adorno, por otro. Voy a empezar aclarando la perspectiva de mi propio planteamiento, comparando muy a grandes trazos estas tres posiciones [3].

Según Marx la racionalización social se implanta directamente con el despliegue de las fuerzas productivas, es decir, con la ampliación del saber empírico, con las mejoras de las técnicas de producción y con la movilización, cualificación y organización cada vez más eficaces de la fuerza de trabajo socialmente disponible. Por el contrario, las relaciones de producción, es decir, las instituciones que expresan la distribución del poder social y que regulan el acceso diferencial a los medios de producción, sólo experimentan revoluciones merced a la presión racionalizadora de las fuerzas productivas. Max Weber juzga el marco institucional de la economía capitalista y del Estado moderno de otra manera: no como relaciones de producción que encadenan el potencial de racionalización que las fuerzas productivas comportan, sino como aquellos subsistemas de acción racional con arreglo a fines en que se despliega el racionalismo occidental. No obstante, teme como secuela o resulta de la burocratización una cosificación de las relaciones sociales que acabe ahogando los impulsos motivacionales de que se nutre el modo racional de vida *(rationale Lebensführung).* Horkheimer y Adorno, y más tarde Marcuse, interpretan a Marx desde esta perspectiva weberiana. Bajo el signo de una razón instrumental autonomizada, la racionalidad de la dominación de la naturaleza se amalgama con

[2] St. KALBERG, «The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature», en *Sociology,* 13, 1979, 127 ss.

[3] Sobre lo que sigue, cfr. WELLMER, manusc. (1977).

la irracionalidad de la dominación de unas clases sobre otras, las fuerzas productivas desencadenadas operan la estabilización de unas relaciones de producción alienadas. La *Dialéctica de la ilustración* disipa la ambivalencia que todavía había alimentado Weber frente a los procesos de racionalización e invierte de un plumazo la estimación positiva que Marx hacía de ellos. La ciencia y la técnica, que para Marx representaban un potencial inequívocamente emancipatorio, aparecen ahora como medio de represión social.

En este momento no me interesa cuál de las tres posiciones podría estar en lo cierto; me interesan más bien las debilidades teóricas que las tres comparten. Por un lado, Marx, Weber, Horkheimer y Adorno identifican racionalización social con aumento de la racionalidad instrumental y estratégica de los contextos de acción. Por otro, los tres vislumbran, ya sea en el concepto de una sociedad de productores libres, en los ejemplos históricos de comportamiento éticamente racional en la vida, o en la idea de un comercio y trato fraternales con una naturaleza rehabilitada, un *concepto más amplio de racionalidad* de que se valen como transfondo sobre el que enjuician el puesto y alcance relativos de los procesos de racionalización que empíricamente describen. Pero tal concepto más amplio de racionalidad habría de poder ser identificado en el mismo plano que las fuerzas productivas, que los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, que los portadores totalitarios de la acción instrumental. Mas esto no acaece. La razón de ello radica, a mi juicio, por un lado, en las angosturas de los conceptos de acción que utilizan: los conceptos de acción en que se basan Marx, Max Weber, Horkheimer y Adorno no son lo bastante complejos para aprehender en las acciones sociales *todos* los aspectos en que puede prender la racionalización social [4]; y, por otro, en la mezcla de categorías de acción y categorías sistémicas: la racionalización de las orientaciones de acción y de las estructuras del mundo de la vida no es lo mismo que el aumento de complejidad de los sistemas de acción [5].

Por otra parte, quisiera poner en claro desde un principio que Max Weber aborda la temática de la racionalidad en un con-

---

[4] J. HABERMAS, «Some Aspects of the Rationality of Action», en F. GERAETS (ed.), *Rationality today,* Ottawa, 1979, 185 ss.

[5] N. LUHMANN, *Zweckbregriff und Systemrationalität,* Tubinga, 1968.

texto científico que ya se ha liberado de las hipotecas de la filosofía de la historia y del lastre de filosofía de la historia que todavía arrastra el evolucionismo del siglo XIX. La teoría de la racionalización *no* pertenece a aquella herencia especulativa de que la Sociología hubo de desprenderse para convertirse en ciencia. Cuando, siguiendo los pasos de la filosofía moral escocesa y del primer socialismo, se forma la Sociología con sus propias preguntas y sus propios planteamientos teóricos como disciplina que se encarga de estudiar el nacimiento y evolución de las sociedades modernas [6], ésta se encuentra con el tema de la racionalización social ya elaborado: había sido articulado en el siglo XVIII por la filosofía de la historia y recogido y transformado en el siglo XIX por las teorías evolucionistas de la sociedad. Voy a hacer un breve resumen de esta historia para caracterizar el *status quaestionis* con que se vio confrontado Weber.

Los motivos más importantes de la moderna filosofía de la historia están contenidos en el *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), de Condorcet [7]. El modelo de racionalidad lo ofrecen las ciencias matemáticas de la naturaleza. El núcleo de éstas lo constituye la Física de Newton. Esta ha descubierto «el verdadero método de estudio de la naturaleza»; «observación, experimentación y cálculo» son los tres instrumentos con que la Física descifra los enigmas de la naturaleza. Lo mismo que Kant, también Condorcet se siente impresionado por la «marcha segura» de esta ciencia. La Física se convierte en paradigma del conocimiento en general, ya que sigue un método que eleva el conocimiento de la naturaleza por encima de las disputas escolásticas de los filósofos y rebaja toda la filosofía anterior a mera opinión: «Las ciencias matemáticas y físicas formaron ellas solas una gran división. Como se basan en el cálculo y en la observación, como lo que ellas pueden enseñar es independiente de las opiniones que dividían a las sectas, se separaron de la filosofía» [8]. Ahora bien, Condorcet no trata, como Kant, de esclarecer los fundamentos del conocimiento metódico y con ello las condiciones de racionalidad de la ciencia; lo que a él le interesa es lo que Max Weber llamaría después la

[6] H. STRASSER, *The normative Structure of Sociology,* Londres, 1976, 44 ss.

[7] Cito por la siguiente edición: CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* París, J. Vrin, 1970.

[8] CONDORCET (1970), 63.

«significación cultural» de la ciencia, la cuestión de cómo repercute el crecimiento, metódicamente asegurado, del saber teórico sobre el avance del espíritu humano y sobre el plexo de la vida cultural en su conjunto. Condorcet quiere entender la historia de la humanidad según el modelo de la historia de la ciencia moderna, es decir, como proceso de racionalización. Sus consideraciones pueden reducirse en lo esencial a cuatro puntos.

a) En primer lugar, Condorcet interpreta el concepto de perfección según el modelo del progreso científico. Perfección no significa ya, como en la tradición aristotélica, la realización de un telos inscrito en la propia naturaleza de la cosa, sino un proceso de perfeccionamiento, orientado, sin duda, pero no determinado de antemano teleológicamente. La perfección es interpretada como progreso. Condorcet trata de demostrar en su obra «que la naturaleza no ha fijado límite alguno al perfeccionamiento de las facultades humanas, que la perfectibilidad del hombre es realmente *indefinida*. El progreso de esta perfectibilidad no tiene otro límite que la duración del planeta donde la naturaleza nos ha puesto» [9]. Los progresos del espíritu humano no están limitados por un telos inmanente, y se realizan bajo condiciones contingentes. El concepto de *progreso* va asociado a la idea de *aprendizaje*. El espíritu humano no debe sus progresos a la aproximación a un telos, sino al libre ejercicio de su inteligencia, es decir, a un mecanismo de aprendizaje. La constitución de nuestra inteligencia viene caracterizada para Condorcet por «la relación establecida por la naturaleza entre nuestros medios para descubrir la verdad y la resistencia que la naturaleza opone a nuestros esfuerzos» [10].

b) Entre estas resistencias figura el prejuicio, la superstición. El concepto de conocimiento desarrollado según el modelo de las ciencias de la naturaleza devalúa, por así decirlo, de un golpe las ideas religiosas, filosóficas, políticas y morales tradicionales. Frente al poder de esa tradición, a las ciencias les compete una *función ilustradora.* A finales del siglo XVIII, la institucionalización de las ciencias como subsistema independiente de la teología, de la retórica humanista, está hasta tal punto avanzada, que la organización del hallazgo de la verdad puede servir

---

9 CONDORCET (1970), 3.
10 CONDORCET (1970), 146.

de modelo a la organización del Estado y de la sociedad. El concepto de ilustración se torna en lema político bajo el que se propugna la eliminación de los prejuicios mediante una difusión del conocimiento científico preñada de consecuencias, en palabras de Condorcet: mediante el influjo de la filosofía sobre la *opinión pública.* El progreso científico puede convertirse en racionalización de la vida social si los científicos asumen la tarea de la educación pública con la finalidad de convertir los principios de su propio trabajo en principios del comercio y trato sociales. El científico, en su papel de ilustrador, trata de «proclamar muy alto» el derecho de que él goza, el derecho de someter «todas las opiniones al tribunal de nuestra propia razón. En seguida se formó en Europa una clase de hombres menos ocupados en descubrir la verdad y en profundizar en ella que en difundirla; los cuales, dedicándose a perseguir los prejuicios en los asilos en que el clero, las escuelas, los gobiernos, las viejas corporaciones los habían acogido y protegido, cifran su gloria más en destruir los errores populares que en dilatar los límites de los conocimientos humanos». Y Condorcet, que está en prisión, añade: «Una forma indirecta de servir al progreso de esos conocimientos, que no era ni la menos peligrosa ni la menos difícil» [11].

c) El concepto de ilustración sirve de puente entre la idea de progreso científico y la convicción de que las ciencias pueden servir también al perfeccionamiento moral del hombre. La ilustración requiere, en la lucha contra los poderes tradicionales de la Iglesia y del Estado, la valentía de servirse de la propia inteligencia, es decir, autonomía o mayoría de edad. Pero, además, el pathos de la ilustración puede apoyarse en la experiencia de que los prejuicios práctico-morales ya se habían visto, en efecto, sacudidos por la violencia crítica de las ciencias: «Todos los errores, en política y en moral, tienen como base errores filosóficos que provienen a su vez de errores físicos. No existe sistema religioso ni extravagancia sobrenatural que no se funde sobre la ignorancia de las leyes de la naturaleza» [12]. Para Condorcet resultaba natural no sólo confiar en el potencial crítico de las ciencias, sino también esperar de ellas auxilio en las respuestas a cuestiones normativas: «Lo mismo que las ciencias matemáticas y físicas sirven al perfeccionamiento de las artes que empleamos

---

[11] Condorcet (1970), 159.
[12] Condorcet (1970), 191.

para satisfacer nuestras necesidades más simples, ¿no cae igualmente dentro del orden necesario de la naturaleza el que el progreso de las ciencias morales y políticas ejerza la misma acción sobre los motivos que dirigen nuestros sentimientos y nuestras acciones?» [13]. Condorcet cuenta en las cuestiones práctico-morales, al igual que en las cognitivas, con la posibilidad de aprendizaje y de una organización científica de los procesos de aprendizaje. Lo mismo que el hombre es capaz de adquirir «conceptos morales», así también logrará algún día elevar las ciencias morales al nivel ya alcanzado por las ciencias de la naturaleza: «La única base que tenemos para creer en las ciencias naturales es esta idea de que las leyes generales, conocidas o ignoradas, que regulan los fenómenos del universo son necesarias y constantes; ¿y por qué razón habría de ser este principio menos verdadero en lo tocante al desarrollo de las facultades intelectuales y morales del hombre que en lo referente a otras operaciones de la naturaleza?» [14].

d) Pero si la ilustración puede apoyarse en ciencias humanas cuyo progreso esté metódicamente tan asegurado como el de las ciencias de la naturaleza, cabe esperar progresos no sólo en la moralidad de los individuos, sino también en las formas de convivencia civilizada. El progreso de la civilización lo ve Condorcet, lo mismo que Kant, en la línea de una república que garantice las libertades civiles, de una organización internacional que asegure la paz perpetua, de una sociedad que acelere el crecimiento económico y el progreso técnico y acabe con las desigualdades sociales, o al menos las compense. Espera, entre otras cosas, que queden erradicados los prejuicios «que han establecido entre los dos sexos una desigualdad de derechos» [15], espera que se erradiquen la criminalidad y la indefensión; espera la superación higiénica y médica de la miseria y la enfermedad; cree «que ha de llegar un tiempo en que la muerte ya no será sino el efecto de accidentes extraordinarios» [16].

Con otras palabras: Condorcet cree en una vida indefinida antes de la muerte. Esta idea es representativa de la filosofía de la historia del siglo XVIII, si bien sólo un contemporáneo de la Revolución Francesa podía darle una versión tan enfática. Pero

[13] CONDORCET (1970), 227.
[14] CONDORCET (1970), 203.
[15] CONDORCET (1970), 228.
[16] CONDORCET (1970), 236-237.

precisamente esta radicalidad hace que resalten las fallas de este tipo de pensamiento. Fueron principalmente cuatro presuposiciones las que con el curso del tiempo se tornarían problemáticas e impulsarían a una transformación de la interpretación que la filosofía de la historia había hecho de la modernidad.

Me refiero, *en primer lugar*, a las presuposiciones con que Condorcet tiene que contar cuando basa su concepción lineal del progreso en el progreso científico representado por la moderna ciencia de la naturaleza. Presupone: *a)* que la historia de la Física y la historia de las ciencias orientadas conforme al modelo de la Física pueden reconstruirse como una línea evolutiva continua. Por el contrario, la teoría postempirista de la ciencia insiste hoy en que la formación de la teoría depende de paradigmas. Nos hace ver que el continuo de la racionalidad científica no se establece directamente en el plano de la formación de la teoría, sino en el plano de las relaciones interteóricas, esto es, de las complejas relaciones entre los diversos paradigmas. Pero más arriesgado, *b)* es el segundo presupuesto: el de que todos los problemas a que hasta ahora habían dado respuesta las doctrinas religiosas o filosóficas, o bien pueden ser convertidos en problemas elaborables científicamente, y en este sentido resolverse racionalmente, o pueden ser puestos en evidencia en su calidad de pseudoproblemas y hacérselos desaparecer objetivamente. La esperanza de Condorcet de que la muerte pudiera quedar abolida no es sólo una curiosidad. Tras ella se oculta la idea de que las experiencias relacionadas con la contingencia humana y los problemas de sentido que hasta ahora habían sido interpretados por la religión y solventados culturalmente pueden quedar radicalmente *neutralizados*. Pues de otro modo siempre quedaría un residuo de problemas no disolubles racionalmente que supondría una sensible relativización del valor de una capacidad de resolver problemas basada solamente en la ciencia. Este es el punto de partida de la tentativa de Max Weber de reconstruir los procesos de racionalización social utilizando como hilo conductor no la evolución de la ciencia, sino la evolución de las imágenes religiosas del mundo.

En *segundo lugar*, Condorcet, como buen hijo del siglo XVIII, no se da cuenta del alcance de la pretensión universalista que plantea cuando concibe la unidad de la historia humana desde el punto de vista de una racionalidad representada por la ciencia moderna. Condorcet no duda que algún día *todas* las naciones

«se acercarán al estado de civilización a que han llegado los pueblos más ilustrados, los más libres, los más exentos de prejuicios, tales como los franceses y los angloamericanos» [17].

Esta convicción la justifica en último término Condorcet suponiendo que la racionalidad que ha irrumpido con las ciencias de la naturaleza no refleja solamente estándares particulares de la civilización occidental, sino que son inherentes al espíritu humano en general. Este presupuesto de una razón universal fue puesto en cuestión primero por la Escuela Histórica y después por la Antropología Cultural, y sigue siendo hasta hoy mismo un tema controvertido, como demuestra el debate sobre la racionalidad a que nos hemos referido en la introducción. Mas para la marcha de la filosofía de la historia en el siglo XIX, los supuestos de más importancia fueron sobre todo los dos que siguen.

En tercer lugar, Condorcet asocia, como hemos dicho, los aspectos cognitivos del progreso científico con los aspectos práctico-morales de una emancipación entendida en el sentido de una liberación respecto del dogmatismo y de toda autoridad no transida por la reflexión. Condorcet opera aquí con un concepto precrítico de «naturaleza», que en los escritos de Kant sobre filosofía de la historia retorna ya en forma reflexiva. Con él presupone la unidad de razón teórica y razón práctica. Esta unidad no parece constituir para Condorcet ningún problema, aunque desde Hume es claro que los principios normativos de la teoría del derecho y del Estado no pueden deducirse de enunciados de las ciencias empíricas. Este tema fue tratado primero dentro de la filosofía, de Kant a Hegel. Y después, la mediación dialéctica de razón teórica y razón práctica que Hegel había realizado en su Filosofía del Derecho encontró entrada, a través de Marx, en la teoría de la sociedad por un doble camino. *De un lado,* Marx criticó la autosuficiencia de una reflexión filosófica orientada retrospectivamente. De la temporalización de la dialéctica hegeliana en función de la historia del momento nace ese persistente tema de las relaciones entre teoría y práctica. Las cuestiones que caían bajo la jurisdicción de la razón práctica ya no podían ser resueltas exclusivamente con medios filosóficos. Trascienden el horizonte de la mera argumentación: las armas de la crítica necesitan de la crítica de las armas. Acerca de la prosecución de la teoría con otros medios, es decir, con medios prácticos, no

---

[17] CONDORCET (1970), 204.

puede decirse mucho en términos generales. Lo que sobre ello puede decirse es para Marx asunto de la teoría de la revolución [18].

De *otro lado,* Hegel hizo también sentir su influencia por la vía de una apropiación acrítica del aparato conceptual dialéctico; las categorías básicas de la crítica de la economía política llevan inscritas en su seno la unidad de teoría y práctica, y en unos términos, por cierto, que hacen que los fundamentos normativos de la teoría marxista hayan quedado oscuros hasta el momento. Esta falta de claridad en parte quedó obviada y en parte quedó oculta, pero en realidad nunca fue eliminada en el marxismo: se la obvió dividiendo la teoría de la sociedad de Marx en investigación social empírica y en socialismo ético (M. Adler), y se la ocultó tanto por medio de una vinculación ortodoxa a Hegel (Lukács, Korsch) como por medio de una asimilación del marxismo a las teorías evolutivas de carácter marcadamente naturalistas del siglo XIX (Engels, Kaustky). Estas teorías constituyen el puente por el que la temática de la racionalización, planteada originalmente en términos de filosofía de la historia, pasó a la sociología [19].

Para estas teorías cobró particular importancia el *cuarto* presupuesto bajo el que Condorcet desarrolla su concepción de la historia. Para poder reducir los progresos de la civilización a progresos del espíritu humano, Condorcet tiene que contar con la eficacia empírica de un saber teórico cada vez más perfecto. Toda interpretación que quiera situar los fenómenos históricos bajo el punto de vista de la racionalización tiene que partir de que el potencial argumentativo de conocimientos e ideas se torna *empíricamente eficaz.* Pero Condorcet no investiga los mecanismos de aprendizaje ni las condiciones bajo las que se producen procesos de aprendizaje, ni explica cómo los conocimientos se traducen en progreso técnico, en crecimiento económico y en organización racional de la sociedad; ni toma en consideración la posibilidad de que los conocimientos se tornen empíricamente eficaces por la vía de *efectos laterales no buscados.* Cuenta con una eficacia automática del espíritu, es decir, con que la inteligencia humana tiende de suyo a una acumulación de saber y con que a través de la difusión de ese saber causa per se progresos

---

[18] M. THEUNISSEN, «Die Verwirklichung der Vernunft», *Philosophische Rundschau,* fasc. 6.

[19] HABERMAS (1976 a), «Introducción».

en la civilización. Ahora bien, este automatismo aparece bajo dos aspectos que guardan entre sí una relación inversa. *Desde la perspectiva práctica* de los participantes, los progresos en la civilización aparecen como resultados de una práctica de difusión del saber, de la influencia de los filósofos sobre la opinión pública, de la reforma de la educación escolar, de la educación popular, etc. Pero esta práctica de los educadores, el propósito de los cuales es conseguir ulteriores progresos del espíritu humano, es a su vez hija de la filosofía de la historia, ya que es ésta la que empieza trayendo teoréticamente a la conciencia el proceso de formación de la humanidad, que después los ilustradores pueden fomentar prácticamente. *Desde la perspectiva teorética* del científico los procesos en la civilización se presentan, por tanto, como fenómenos que pueden ser explicados según el modelo de las ciencias naturales. Y así como en el primer caso la *racionalización aparece como una práctica comunicativa* ejercitada con voluntad y conciencia, en el segundo aparece como un proceso empírico que discurre conforme a leyes. Estos dos aspectos quedan yuxtapuestos sin mediación alguna; sólo se ensamblan sin problema si se concibe idealísticamente el espíritu humano como un poder que se despliega conforme a una lógica propia *y simultáneamente* por propio impulso.

Mas en este punto las teorías evolutivas del siglo XIX que culminan en Spencer emprenden una decisiva revisión de la visión que la filosofía de la historia había dado de la temática de la racionalización: interpretan los progresos de la civilización, en términos darwinistas, como evolución de sistemas orgánicos [20]. Ya no es el progreso teórico de las ciencias el que sirve de paradigma a la interpretación de los cambios acumulativos, sino la evolución natural de las especies. Con ello la temática de la racionalización queda absorbida por la de la evolución social. Con este cambio de perspectiva también se podía dar cuenta mejor de las experiencias históricas centrales del siglo XIX:

— Con la revolución industrial se cobra conciencia del desarrollo de las técnicas de producción como una importante dimensión de la evolución social. La evolución de las fuerzas productivas, que, como es sabido, no se debió en su origen a una traducción del conocimiento científico a

[20] L. SKLAIR, *The Sociology of Progress*, Londres, 1970, 56 ss.

la práctica, representaba un modelo conforme al que el progreso social podía comprenderse empíricamente mejor que con el modelo del despliegue de las ciencias modernas de la naturaleza.

— Algo parecido acaecía con las convulsiones políticas que se habían iniciado con la Revolución Francesa y que habían conducido a la creación de las constituciones burguesas. En los procesos de institucionalización de las libertades civiles podía colegirse el progreso de forma mucho más palpable que en el despliegue, dudoso por lo demás, de las ciencias humanas.

— Finalmente, con el desarrollo capitalista la economía se había constituido como un subsistema funcionalmente autónomo, cuya estructura quedaba reflejada en la Economía Política de la época con la ayuda de modelos cíclicos. Con ello se impusieron tanto puntos de vista holísticos bajo los que ya no era menester reducir los fenómenos de la división social del trabajo a agregados de individuos, como puntos de vista de funcionalistas bajo los que las sciedades podían ser consideradas, por analogía con los organismos, como sistemas que se conservan a sí mismos.

Los dos primeros motivos favorecieron una relectura empirista de los procesos de racionalización como procesos de crecimiento, mientras que el tercero facilitó la asimilación de la historia de las sociedades al modelo evolutivo que Darwin había introducido para la filosofía de la naturaleza. Así pudo Spencer plantear una teoría de la evolución social que acabó con el confuso idealismo de la filosofía de la historia, que consideraba los progresos de la civilización como continuación de la evolución natural y que con ello los subsumía, ya sin equivocidad alguna, bajo leyes naturales.

Tendencias evolutivas como son el desarrollo de la ciencia, el desarrollo capitalista, el establecimiento de los Estados constitucionales, el nacimiento de las administraciones modernas, etc., podían ser tratadas directamente como fenómenos empíricos y concebidas como consecuencias de la diferenciación estructural de los sistemas sociales. Ya no necesitaban ser sólo concebidas como indicadores empíricos de una historia interna del espíritu reducida a procesos de aprendizaje y de acumulación de saber,

como síntomas de una racionalización en el sentido de la filosofía de la historia.

Teniendo presentes estos *cuatro presupuestos fundamentales* de la filosofía de la historia, que hemos ilustrado refiriéndonos al caso de Condorcet, podemos caracterizar las teorías evolutivas de la época victoriana, simplificando muchos las cosas, de la siguiente forma: no ponían en cuestión ni el racionalismo ni el universalismo de la ilustración; todavía no eran, pues, sensibles a los peligros de eurocentrismo; repetían también, aunque de forma menos visible, las falacias naturalistas de las filosofías de la historia, ya que, cuando menos, sugerían que los enunciados teóricos acerca de pasos evolutivos podían interpretarse en el sentido de juicios de valor acerca de progresos práctico-morales. Por otra parte, tenían una orientación sociológica más marcada y rellenaron con un concepto de evolución inspirado en la Biología, que parecía tener un carácter más experimental, los huecos que la filosofía de la historia había dejado vacíos con sus apelaciones de intención más bien idealista a leyes históricas.

La situación de partida en que Max Weber retoma la temática de la racionalización y la convierte en un problema sociológicamente elaborable viene definida en la historia de las ciencias sociales por la crítica a estas teorías decimonónicas de la evolución. Los principales puntos de ataque de esta crítica pueden reconstruirse esquemáticamente volviendo sobre los puntos que acabamos de señalar. Para ello voy a recorrer en sentido inverso los presupuestos básicos mencionados, que implícitamente siguen siendo presupuestos que las teorías naturalistas comparten con la filosofía de la historia: puntos de ataque son el determinismo en la evolución, el naturalismo ético y el racionalismo y universalismo de esas teorías de la evolución.

Determinismo evolucionista. El ascenso de las ciencias del espíritu, que desde los días de Ranke y de Savigny había tenido lugar en el marco de la Escuela Histórica, se había visto acompañado de reflexiones metodológicas [21].

Estas adquieren desde Dilthey, a más tardar, una forma sistemática: se trata del *historicismo.* La crítica historicista se dirige tanto contra las teorías dialécticas como contra las teorías

---

[21] E. ROTHACKER, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften,* Bonn, 1948.

evolucionistas de la historia y de la sociedad. En nuestro contexto nos importa sobre todo *uno* de los resultados de este debate, a saber: el descrédito de la tentativa de encontrar leyes evolutivas para la cultura, tras haber interpretado ésta en términos naturalistas. El historicismo destacó la peculiaridad de la cultura como un ámbito objetual constituido mediante nexos de sentido, que ciertamente obedece a una legalidad de tipo estructural, pero no a una legalidad nomológica ni mucho menos a la legalidad que el evolucionismo naturalista suponía. No deja de ser irónico que fuera precisamente este desgajamiento que el historicismo llevó a cabo de las ciencias de la cultura respecto del modelo de la biología y de las ciencias de la naturaleza en general lo que movió a Max Weber a plantear el problema del nacimiento y evolución de las sociedades modernas desde el punto de vista enteramente ahistoricista de la racionalización. Si había que tomar en serio la crítica historicista, las mutaciones orientadas capaces de inducir procesos acumulativos tenían que hacerse derivar de la lógica interna de los nexos de sentido, de las ideas, y no mecanismos evolutivos de los sistemas sociales; tenían que explicarse en términos estructuralistas y no en virtud de leyes de la evolución social. Por otro lado, esta herencia historicista impidió a Weber hacer justicia al funcionalismo sistémico en sus aspectos metodológicamente no tan discutibles.

Naturalismo ético. Weber se mueve en la tradición del *neokantismo*[22] sudoccidental alemán. En teoría de las ciencias del espíritu y de la cultura Windelband y Rickert sustentan posiciones similares a las de Dilthey y a las de otros filósofos de la Escuela Histórica. Pero para la discusión con los planteamientos evolucionistas en ciencias sociales el neokantismo, allende su filosofía dualista de la ciencia, adquirió especial importancia a causa de su teoría de los valores. El neokantismo hace valer en el plano metodológico la distinción entre ser y deber, entre constataciones de hechos y juicios de valor, y en el plano de la filosofía práctica se vuelve decididamente contra todas las variantes de naturalismo ético. Este es el trasfondo de la posición weberiana en la disputa acerca de los juicios de valor. Weber critica

---

22 Th. BURGER, *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham, 1976; R. H. HOWE, «Max Weber's Elective Affinities», *AJS*, 84, 1978, 366; M. BARKER, «Kant as a Problem for Weber», *Brit. J. Soc.*, 31, 1980, 224 ss.

los conceptos de progreso y evolución justo cuando juegan un papel implícitamente normativo en las ciencias empíricas. Pero esta sensibilidad, agudizada en el contacto con Kant y con la filosofía neokantiana de los valores, contra las falacias naturalistas en el área de la ética y en general contra la confusión de enunciados descriptivos y enunciados evaluativos, tiene también su reverso. En Weber va asociada a una desconfianza enteramente antikantiana y totalmente historicista contra la capacidad argumentativa de la razón práctica. En el plano metodológico, Weber rechaza el cognitivismo ético tan decididamente como el naturalismo ético.

Universalismo. Las investigaciones decimonónicas en ciencias del espíritu y de la cultura habían agudizado la capacidad para percibir la ancha variación de formas de vida social, de tradiciones, de valores y de normas. El historicismo había enfatizado esta experiencia básica de la relatividad de las propias tradiciones y formas de pensamiento y la había convertido en el problema de si, incluso los estándares de racionalidad presupuestos en las ciencias empíricas, no eran ingredientes de una cultura regional e históricamente limitada, justo de la cultura europea moderna, con lo que perdería su sentido la pretensión universal de validez con que ingenuamente esos estándares se presentan. Al historicismo no le había resultado muy difícil responder a la cuestión de si del pluralismo de culturas no se sigue también un *relativismo epistemológico. Mientras que en las ciencias del espíritu*, que se ocupan en lo esencial de tradiciones escritas, resulta natural la impresión intuitiva de que las diversas civilizaciones poseen igual rango, la Antropología Cultural, que se ocupa de sociedades anteriores a las grandes culturas, no podía pasar tan fácilmente por alto el desnivel evolutivo existente entre las sociedades arcaicas y las modernas. Además, en la Antropología Cultural de orientación funcionalista no se dio nunca el peligro de tirar por la borda, junto con el determinismo evolucionista, toda forma de análisis nomológico tendente a descubrir leyes generales, y a extraer ya de ello conclusiones relativistas. En esta controversia Max Weber adoptó, como aún veremos, una cautelosa posición universalista; no consideró los procesos de racionalización como un fenómeno particular de Occidente, si bien los fenómenos de racionalización que pueden identificarse en todas las religiones mundiales, por de pronto sólo en Europa con-

dujeron a una forma de racionalismo que ofrece simultáneamente rasgos particulares, es decir, occidentales, y rasgos generales, es decir, rasgos que distinguen a la modernidad como tal.

Racionalismo. En las filosofías de la historia y en las teorías de la evolución la ciencia y la técnica sirvieron de patrones de racionalización. Existen buenas razones que avalan su carácter paradigmático, razones que tampoco Weber niega. Pero para poder servir de patrones para los conceptos de progreso y evolución, la ciencia y la técnica tienen que ser evaluadas, o bien en el sentido de la Ilustración, o bien en el sentido del positivismo, es decir, ha de subrayarse la decisiva importancia que tienen en la historia de la especie como mecanismos resolutorios de problemas. Pero contra esta valoración en la que se vio un sucedáneo de metafísica, se volvió a finales del siglo XIX la *crítica burguesa de la cultura,* que tuvo en Nietzsche y en el vitalismo contemporáneo sus representantes más influyentes. Tampoco Weber se ve libre de una valoración pesimista de la civilización cientificizada [23]. Desconfía de los procesos de racionalización abandonados a su propia lógica, exentos de toda orientación ético-valorativa, que observa en las sociedades modernas, hasta el punto de que, en su teoría de la racionalización, la ciencia y la técnica pierden su posición paradigmática. Las investigaciones de Weber se concentran en los fundamentos práctico-morales de la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines.

Bajo los cuatro aspectos mencionados, la situación en que en ese momento se encontraba el debate interno en las ciencias sociales resultaba propicia para un replanteamiento en términos de ciencia experimental, pero sin reducciones de tipo empirista, de la cuestión de cómo concebir el nacimiento y desarrollo de las sociedades modernas como proceso de racionalización. Me referiré primero a los fenómenos que Weber interpreta como síntomas de racionalización social para aclarar después los diversos conceptos de racionalidad en que Weber, a menudo implícitamente, basa sus investigaciones [1]. La teoría de Weber abarca la racionalización religiosa y la racionalización social, es decir, por un lado, la emergencia histórica de las estructuras de conciencia modernas, y por otro, la materialización de esas es-

[23] Sobre el influjo de Nietzsche en Max Weber, cfr. E. FLEISCHMANN, «De Weber à Nietzsche», en *Arch. Europ. Soc.,* 5, 1964, 190 ss.

tructuras de racionalidad en instituciones sociales. Trataré de reconstruir todo este complejo de problemas para poner de relieve, sirviéndome de los propios trabajos de Weber, la lógica de la racionalización de las imágenes del mundo [2]; y trataré de obtener de ahí un modelo estructural de racionalización social para analizar primero el papel de la ética protestante [3] y después la racionalización del derecho [4].

1. Racionalismo occidental

En la famosa *Vorbemerkung* * a la compilación de sus artículos de Sociología de la Religión [24], Weber señala en una mirada retrospectiva el «problema de historia universal» a cuya elucidación dedicó toda su vida: la cuestión de por qué fuera de Europa, ni la evolución científica, ni la artística, ni la política, ni la económica se vieron encauzadas por aquellas vías de racionalización que resultaron propias de Occidente. En este contexto Weber enumera una plétora de fenómenos que indican la «índole específica del racionalismo de la cultura occidental». La lista de las aportaciones originales del racionalismo occidental es larga. Weber nombra en primer lugar la ciencia moderna, que da forma matemática al saber teórico y que lo somete a prueba por medio de experimentos controlados; añade a continuación el cultivo sistemático y la organización universitaria de las especialidades científicas; menciona la literatura impresa destinada al mercado y la institucionalización del cultivo del arte, que se opera con los teatros, los museos, las revistas, etc.; la música armónica con las formas de la sonata, la sinfonía, la ópera, y con los instrumentos órgano, piano y violín; el empleo de la perspectiva lineal y aérea en pintura y los principios constructivos de las grandes edificaciones monumentales; enumera además la sistematización científica de la teoría del derecho, las instituciones

* «Introducción» en la edición castellana: Max Weber, *Ensayos sobre Sociología de la Religión,* I, Madrid, 1973. *[N. del T.].*

24 Para bibliografía véase: C. Seyfarth, G. Schmidt, *Max Weber Bibliographie,* Stuttgart, 1977; G. Roth, «Max Weber, A Bibliographical Essay», en *ZfS,* 1977, 91 ss.; D. Käsler (ed.), *Klassiker des Soziologischen Denkens,* II, Munich, 1978, 424 ss.

del derecho formal, y una judicatura ejercida por funcionarios especializados en derecho; la moderna administración estatal con su organización racional de funcionarios, que opera sobre la base de un derecho estatuido o positivado; se refiere también a la calculabilidad y previsibilidad del comercio social regulado por el derecho privado, y a la empresa capitalista, que trabaja con vistas al lucro, que supone la separación de la hacienda doméstica y el negocio, esto es, el deslinde entre el patrimonio personal y el de la empresa, que dispone de una contabilidad racional, que organiza el trabajo formalmente libre desde el punto de vista de su eficiencia, y que utiliza los conocimientos científicos para la mejora de los dispositivos de producción y de su propia organización interna; finalmente, se refiere a la ética económica capitalista que es parte de un modo racional de vida (*rationale Lebensführung*), «pues el racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica racional y del derecho racional como de la capacidad y disposición de los hombres para determinadas formas de gobernarse racionalmente en la *práctica* de sus vidas» [25].

Esta enumeración de los fenómenos del racionalismo occidental no obedece a orden alguno. Para obtener una primera visión de conjunto voy a elegir dos caminos distintos: el de la clasificación por contenidos [1] y el de la aclaración conceptual [2] de estos fenómenos, para terminar examinando si Weber entiende el racionalismo occidental como peculiaridad de una determinada cultura o como un fenómeno de significación universal [3].

[1] *Los fenómenos del racionalismo occidental.* Para la clasificación que sigue voy a servirme de la división, corriente desde Parsons, en sociedad *a*], cultura *b*] y personalidad *c*].

a] Lo mismo que Marx, Max Weber entiende la *modernización de la sociedad* como el proceso por el que emergen la empresa capitalista y el Estado moderno. Ambos se complementan en sus funciones estabilizándose mutuamente. El núcleo organizativo de la economía capitalista lo constituye la empresa capitalista, la cual

— está separada de la hacienda doméstica, y
— con ayuda del cálculo de capital (contabilidad racional)

[25] M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, I, Hamburgo, 1973, 20.

— orienta sus decisiones de inversión por las oportunidades que ofrece el mercado de bienes, de capital y de trabajo,
— organiza la fuerza de trabajo, formalmente libre, desde el punto de vista de su eficiencia y
— hace un uso técnico de los conocimientos científicos.

El núcleo organizativo del Estado lo constituye el «instituto» (*Anstalt*) o aparato racional del Estado, el cual

— sobre la base de un sistema de control, centralizado y estable
— dispone de un poder militar permanente y centralizado,
— monopoliza la creación del derecho y el empleo legítimo de la fuerza y
— organiza la administración burocráticamente, esto es, en forma de una dominación de funcionarios especializados [26].

---

[26] Bendix la caracteriza de la siguiente forma:

«1) Los asuntos oficiales se gestionan sobre una base regular y continua.

2) Se manejan de acuerdo con reglas estipuladas, en una agencia administrativa caracterizada por tres atributos relacionados entre sí: *a*) el deber de cada funcionario de hacer ciertos tipos de trabajo viene delimitado en términos de criterios impersonales; *b*) al funcionario se le provee de la autoridad necesaria para cumplir la función que se le asigna; *c*) los medios de coerción de que dispone están estrictamente limitados y quedan claramente definidas las condiciones bajo las que su empleo es legítimo.

3) Las responsabilidades y autoridad de cada funcionario son parte de una jerarquía de autoridad. Se asigna a los cargos superiores el deber de supervisión y a los cargos inferiores el derecho de apelación. Sin embargo, el alcance de la supervisión y las condiciones de apelación legítima pueden ser variables.

4) Los funcionarios y otros empleados administrativos no son dueños de los recursos necesarios para el desempeño de las funciones que tienen asignadas, pero son responsables del uso de esos recursos. Quedan estrictamente separados los asuntos oficiales y las cuestiones personales, los fondos oficiales y las rentas privadas.

5) Los cargos no pueden ser objeto de apropiación por quienes los ocupan, en el sentido de una propiedad privada que pudiera venderse o transmitirse por herencia. (Esto no excluye distintos derechos, como son el derecho a una pensión de jubilación, condiciones reguladas de disciplina y despido, etc. Pero tales derechos sirven, al menos en principio, como incentivos para un mejor desempeño de los deberes, no son derechos de propiedad.)

6) Los asuntos oficiales se gestionan sobre la base de documentos

El medio organizativo, así de la economía capitalista y del Estado moderno como de sus relaciones mutuas, lo constituye el derecho formal, que descansa sobre el principio de positivización (*Satzungsprinzip*). Son estos tres elementos, que Weber investiga sobre todo en *Economía y Sociedad,* los que resultan fundamentales para la racionalización de la sociedad. Weber los considera como expresión del racionalismo occidental y, a la vez, como los fenómenos centrales que es menester explicar. De ellos distingue los fenómenos de racionalización que pertenecen a las dimensiones de la cultura y la personalidad. También ellos son manifestación del racionalismo occidental; pero, a diferencia de lo que acaece con la racionalización social, en la estructuración de su teoría no ocupan el puesto de *explanandum.*

b] *La racionalización cultural* la lee Weber en la ciencia y en la técnica moderna, en el arte autónomo y en una ética regida por principios y anclada en la religión.

Weber llama racionalización a toda ampliación del saber empírico, de la capacidad de predicción, y del dominio instrumental y organizativo sobre procesos empíricos. Con la *ciencia moderna* los procesos de aprendizaje de este tipo se tornan reflexivos, y pueden quedar institucionalizados en el subsistema social ciencia. Aunque Weber desarrolla en sus trabajos metodológicos y de teoría de la ciencia un concepto claro y normativo de ciencia, sólo se refiere, empero, de forma más bien marginal a los fenómenos relacionados con el nacimiento de las ciencias modernas, las cuales se caracterizan por una objetivación metódica de la naturaleza, y deben su existencia a una inverosímil confluencia de pensamiento discursivo de tipo escolástico, de utilización de la Matemática en la formación de las teorías, de actitud instrumental frente a, y de trato experimental con, la naturaleza. Más tarde también las innovaciones técnicas se hacen dependientes del desarrollo de la ciencia. Pues bien, a juicio de Weber, es esto último, es decir, la «recepción metódica de la ciencia al servicio de la economía, lo que verdaderamente se convierte en una de las piezas claves de ese desarrollo de la "metodización de la vida", al que contribuyeron determinados fenómenos así del Renacimiento como de la Reforma» [27]. Weber considera, pues, que

---

escritos.» R. BENDIX, *Max Weber. An Intellectual Portrait,* Nueva York, 1960.

[27] M. WEBER, *Die Protestantische Ethik,* Tomo II, Hamburgo, 1972, 325.

«la historia de la *ciencia* moderna y de las relaciones prácticas que en el mundo moderno esa ciencia entabla con la economía, de un lado, y la historia de la forma moderna de conducirse en la vida (*Lebensführung*), con la significación práctica que ese modo de vida tiene para la economía, de otro» [28], son fenómenos radicalmente distintos. Y en sus trabajos sólo se interesó por el segundo. La historia de la ciencia y la historia de la técnica son un aspecto esencial de la cultura occidental; pero en su *intento sociológico* de *explicar* el nacimiento de la sociedad moderna, Weber sólo las considera como condiciones de contorno.

Este papel secundario que, en relación con la génesis causal de la sociedad moderna, ocupa en Weber el desarrollo de la ciencia contrasta llamativamente con el papel clave que la *estructura* del pensamiento científico juega en su *análisis de las formas de racionalidad*. La comprensión científica del mundo acuñada por las ciencias es, en efecto, el punto de referencia de ese proceso histórico-universal de desencantamiento que «acaba en una aristocracia afraternal de la posesión racional de cultura» [29]: «Siempre que el conocimiento empírico-analítico ha llevado consecuentemente a término el desencantamiento del mundo y la transformación de éste en un mecanismo causal, surge definitivamente la tensión contra las pretensiones del postulado religioso de que el mundo es un cosmos ordenado por Dios y que, en consecuencia, *posee algún tipo de orientación* y *sentido* éticos. Pues la consideración empírica del mundo y, sobre todo, la matemática, repugnan por principio cualquier consideración de las cosas que se pregunte por el "sentido" del acontecer intramundano» [30]. En este aspecto Max Weber entiende la ciencia moderna como *fatum* de la sociedad racionalizada.

Pero no sólo la ciencia moderna, también el *arte autónomo* es incluido por Weber entre los fenómenos de la racionalización cultural. La estilización artística de los patrones expresivos, que inicialmente se integraba en el culto religioso, bien fuera como ornamentación de las iglesias y templos, como danza y canto rituales, como escenificación de episodios importantes, como escenificación de textos sagrados, etc., se independiza en forma de una producción artística ligada primero a las cortes y mecenas

---

[28] WEBER (1972), 324.

[29] M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 1963, 569.

[30] WEBER (1963), 564.

y después en forma de producción artística capitalista-burguesa: «El arte se constituye ahora como un cosmos de valores autónomos, que son aprehendidos de forma cada vez más consciente» [31].

La autonomía del arte significa, por de pronto, que éste puede desplegar ahora su «legalidad propia». Pero Weber no considera esa legalidad propia del arte primariamente bajo el aspecto del establecimiento de una esfera reservada al arte (con la institucionalización de un público gozador del arte, y de la crítica de arte como mediadora entre los productores y los receptores). Se concentra más bien en los efectos que la aprehensión de tales valores estéticos autónomos tiene para el dominio del material, esto es, para las técnicas de producción artística. En un trabajo aparecido póstumamente sobre los «fundamentos racionales y sociológicos de la música» Weber estudia la formación de la música armónica, el nacimiento de la notación musical moderna y la evolución en la construcción de instrumentos musicales (sobre todo del piano como instrumento de teclado, específicamente moderno). Adorno analizó, en esta misma línea, la evolución del arte vanguardista y mostró cómo los procesos y medios de la creación artística se tornan reflexivos, cómo el arte moderno convierte en tema de exposición los procedimientos mismos de que se vale para dominar su material. Pero se muestra escéptico frente a esta «autonomización del método frente a la cosa»: «No cabe duda de que existe un progreso en los materiales históricos y en su dominio, esto es, en la técnica; hallazgos como la perspectiva en pintura o la polifonía en música son los ejemplos más contundentes; es también innegable el progreso en los procedimientos una vez que éstos se han puesto en marcha: se los desarrolla consecuentemente; es lo que observamos, por ejemplo, en el proceso de diferenciación de la conciencia armónica desde la época del bajo continuo hasta el umbral de la música moderna, o en el tránsito del impresionismo al puntillismo; pero tales progresos innegables no son sin más un progreso en la calidad. Sería pura ceguera negar los recursos que acumuló la pintura desde Giotto y Cimabue hasta Piero de la Francesca. Pero deducir de ahí que los cuadros de Piero eran mejores que los frescos de Asís sería pura pedantería» [32]. La racionalización, había dicho

[31] Weber (1963), 555.

[32] Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften,* XVII, Francfort, 1970, 313.

Max Weber, se refiere aquí a las técnicas de realización de los valores, pero no a los valores mismos.

Con todo, la autonomización del arte significa una emancipación de la legalidad propia de la esfera de los valores estéticos, emancipación que hace posible una racionalización del arte y, con ello, un cultivo consciente de experiencias en el trato con la propia naturaleza interna, esto es, la autointerpretación metódico-expresiva de una subjetividad emancipada de las convenciones cognoscitivas y prácticas de la vida cotidiana. Weber analiza esta tendencia también en la bohemia, en los estilos de vida que se corresponden con la evolución del arte moderno. Weber habla de la autonomización y estilización consecuentes de una «esfera conscientemente cultivada y extracotidiana» de amor sexual, de una erótica que puede llegar hasta la «embriaguez orgiástica» o hasta la «obsesión patológica».

Pero, lo mismo que ocurre con la historia de la ciencia, la evolución del arte no juega ningún papel en la explicación *sociológica* de la racionalización social. El arte ni siquiera puede acelerar esos procesos, como puede hacerlo la ciencia cuando se convierte en fuerza productiva. El arte autónomo y la presentación expresiva que la subjetividad hace de sí guardan más bien una relación de complementariedad con la racionalización de la vida cotidiana. Asumen un papel compensador, significan una «*liberación* intramundana con respecto a la vida cotidiana, y sobre todo, con respecto a la creciente presión ejercida por el racionalismo teórico y práctico» [33]. La configuración de una esfera de valores estéticos y de un subjetivismo que la bohemia pone en práctica de forma ejemplar, se comporta como un antimundo frente al «cosmos reificado» del trabajo profesional.

Con todo, también esta contracultura de cuño estético pertenece, junto con la ciencia y la técnica, de un lado, y las *modernas ideas jurídicas y morales,* de otro, al conjunto de la cultura racionalizada. Pero es el racionalismo ético y jurídico el que proporciona los factores centrales para el nacimiento de la sociedad moderna.

Weber, en efecto, denomina también racionalización a la autonomización cognitiva del *derecho* y la *moral,* es decir, al desgajamiento de las ideas práctico-morales, de las doctrinas éticas y jurídicas, de los principios, máximas y reglas de decisión,

---

33 WEBER (1963), 555.

respecto de las imágenes del mundo en que inicialmente estaban insertas. Las imágenes cosmológicas, religiosas y metafísicas del mundo están estructuradas de modo que todavía no permiten que se impongan las diferencias internas existentes entre la razón teórica y la razón práctica. La línea de autonomización del derecho y de la moral conduce al derecho formal y a éticas profanas de la intención (*Gesinnung*) y de la responsabilidad. Casi al mismo tiempo en que se forman las ciencias experimentales modernas, tanto el derecho como la ética quedan sistematizados en el marco de la filosofía práctica del mundo moderno —como derecho natural racional y como ética formal. Pero esta autonomización se pone ya en marcha en el propio seno de los sistemas de interpretación religiosa. Las profecías de redención radicalizadas conducen a una tensa dicotomía entre la búsqueda de salvación orientada conforme a bienes escatológicos y medios de redención interiores y sublimados espiritualmente, y el conocimiento de un mundo externo y objetivo. Weber muestra cómo partiendo de esta religiosidad interior se desarrollan los rudimentos de una ética de la intención: «Era algo que se seguía del sentido mismo de la redención y de la esencia de la doctrina salvífica de los profetas en cuanto ésta se transformaba en una ética racional orientada conforme a bienes escatológicos *interiores* en tanto que medios de redención» [34].

Desde un punto de vista formal, esta ética se caracteriza por ser una ética *regida por principios y universalista.* La religiosidad soteriológica comunitaria sirve de base a una ética abstracta de la fraternidad que, al tener como punto de referencia al «prójimo», supera la separación (que caracteriza, así a la ética de la tribu y de las relaciones de vecindad, como a la ética del Estado) entre moral interna y moral externa: «Sus exigencias éticas siempre apuntaban de algún modo en dirección a una fraternidad universalista allende todas las barreras de las formas concretas de asociación, e incluso a menudo de las de la propia comunidad de fe» [35]. Lo cual implica una ruptura radical con el tradicionalismo de la tradición jurídica.

Desde la perspectiva de una ética formal basada en principios universales quedan devaluadas las normas jurídicas (así como todo establecimiento y aplicación de normas) que apelen a

[34] Weber (1963), 541.
[35] Weber (1963), 543 s.

la magia, a tradiciones sagradas, a la revelación, etc.: las normas se consideran simples convenciones susceptibles de ser enjuiciadas en actitud hipotética, que pueden establecerse de forma positiva. Cuanto más marcada se torna la relación de complementariedad entre ideas jurídicas y ética de la intención, tanto más se convierten las normas, procedimientos y materias jurídicas en objeto de discusión racional y de decisión profana. Conviene insistir en *ambas* cosas: en el principio de que las normas necesitan fundamentación y en el principio de positivización del derecho. Pues Weber, cediendo al positivismo jurídico de su época, subrayó sobre todo el segundo momento, a saber, la idea básica de que por vía de estatuto formalmente sancionado puede crearse cualquier derecho. De ello se siguen las características principales de la dominación legal, que reproduzco en el resumen que de ellas hace Bendix:

— Cualquier norma puede estatuirse o positivarse como derecho, con la pretensión y expectativa de que será obedecida por todos aquellos que están sujetos a la autoridad de la comunidad política.
— El derecho en conjunto constituye un sistema de reglas abstractas, intencionalmente estatuidas, y la administración de justicia consiste en la aplicación de esas reglas a los casos particulares. La administración estatal está asimismo ligada por reglas jurídicas y se ejerce conforme a principios generales, formulados, que han sido objeto de aprobación o que por lo menos pueden suponerse aceptados.
— Quienes ocupan posiciones de autoridad no son señores personales, sino superiores que temporalmente ejercen un cargo por virtud del cual poseen una limitada autoridad.
— Las personas que obedecen a la autoridad legalmente constituida lo hacen como ciudadanos, no como súbditos, y a quien obedecen es a «la ley» y no al funcionario que la impone [36].

Tan importante como el principio de positivización o de estatuto sancionado es la idea básica de que toda decisión jurídica necesita fundamentación. De ello se sigue, entre otras cosas, que

[36] BENDIX (1960), 320.

— a] Estado no le está permitido interferirse en la vida, libertad o propiedad sin el consentimiento de la población o de sus representantes debidamente elegidos. De ahí que todo derecho en el sentido material... deba fundarse en un acto de legislación [37].

En resumen, la racionalización cultural, de la que surgen las estructuras de conciencia típicas de las sociedades modernas, se extiende a los componentes cognitivos, a los estético-expresivos y a los moral-evaluativos de la tradición religiosa. Con la ciencia y la técnica, con el arte autónomo y los valores relativos a la presentación expresiva que el sujeto hace de sí, con las ideas universalistas que subyacen al derecho y a la moral, se produce una diferenciación de *tres esferas de valor, cada una de las cuales obedece a su propia lógica.* Con ello, no solamente se cobra conciencia de la «legalidad propia, interna» de los componentes cognitivos, de los componentes expresivos y de los componentes morales de la cultura, sino que con su diferenciación aumenta también la tensión entre estas esferas. Mientras que el racionalismo ético guarda inicialmente una cierta afinidad con el contexto religioso del que surge, ambas, religión y ética, entran en conflicto con las otras esferas de valor. Weber ve aquí «una consecuencia, del todo general, y muy importante para la historia de las religiones, del desarrollo y transformación de la posesión de bienes (intramundanos y extramundanos) en algo racional y conscientemente buscado, en algo sublimado por el *saber*» [38]. Lo cual se convierte a su vez en punto de arranque de una dialéctica de la racionalización que Weber desarrolla, como veremos, en forma de un diagnóstico de nuestro tiempo.

c] A la racionalización en el plano de la cultura responde en el plano del sistema de la personalidad ese *modo metódico de vida* (*methodische Lebensführung*) a cuyos fundamentos motivacionales Weber otorga un máximo interés, y en el que cree ver un factor, si no el factor más importante, del nacimiento del capitalismo. En las orientaciones valorativas y en las disposiciones para la acción que integran ese estilo de vida descubre el trasunto que tiene en el sistema de la personalidad aquella ética de la intención, universalista, regida por principios, y de base religio-

---

37 BENDIX (1960), 320.
38 WEBER (1963), 542.

sa, que se adueñó de las capas portadoras del capitalismo. Primariamente el racionalismo ético se filtra, pues, del plano de la cultura al plano del sistema de la personalidad. La figura concreta de la ética protestante, centrada en torno a la idea de profesión, significa, en efecto, que el racionalismo ético proporciona el fundamento para una actitud cognoscitivo-instrumental frente a los procesos intramundanos, y en especial frente a las interacciones sociales en el ámbito del trabajo social. También la racionalización cognoscitiva y jurídica penetra en las orientaciones valorativas de este estilo de vida, en la medida en que afecta a la esfera de la profesión. Por el contrario, los componentes estético-expresivos de la cultura racionalizada tienen como correlatos específicos en el sistema de la personalidad disposiciones para la acción y orientaciones valorativas que resultan contrarias a la conformación metódica del modo de vivir.

Weber investiga los fundamentos religiosos del comportamiento racional en la vida analizando la conciencia cotidiana de sus representantes más destacados, las ideas de calvinistas, pietistas, metodistas y de las sectas nacidas de los movimientos anabaptistas. Subraya enérgicamente como rasgos principales:

- — el rechazo radical de los medios mágicos, también de todos los sacramentos, como medios de búsqueda de la salvación, lo cual significa: el definitivo desencantamiento de la religión;
- — el implacable aislamiento del creyente dentro de un mundo en que en todo momento corre el riesgo de divinizar a las criaturas, y en medio de una comunidad soteriológica que no admite una identificación visible de los elegidos;
- — la idea de profesión, originalmente de origen luterano, según la cual el creyente ha de acreditarse en el mundo como sumiso instrumento de Dios a través del cumplimiento mundano de sus deberes profesionales;
- — la transformación del rechazo judeo-cristiana del mundo en ascesis intramundana: en un incansable trabajo profesional en que el éxito externo no representa el fundamento real pero sí un fundamento cognoscitivo del destino soteriológico individual;
- — finalmente, el rigor metódico de un modo de vida regido por principios, autocontrolado, centrado en el yo, que al

organizarse en torno a la idea de la necesidad de asegurarse de la propia salvación va adueñándose sistemáticamente de todos los ámbitos de la existencia.

Hasta aquí me he limitado a ordenar, conforme a los planos que representan la sociedad, la cultura y el estilo de vida personal, los fenómenos de racionalización que Weber enumera en el prólogo a sus artículos de sociología de la religión, y a comentarlos. Antes de pasar a examinar en qué sentido cabe hablar en todo ello de «racional» y de «racionalidad» voy a tratar de exponer esquemáticamente la conexión empírica que Weber presume entre los distintos fenómenos del racionalismo occidental. Con este fin voy a distinguir entre:

Primero, *esferas culturales* de valor (ciencia y técnica, arte y literatura, derecho y moral), como componentes de la cultura que con el tránsito a la modernidad se diferencian, a partir del acervo de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, por la línea de la tradición griega y, sobre todo, de la tradición judeocristiana —un proceso que se inicia en el siglo XVI y que llega a su fin en el siglo XVIII.

Segundo, *sistemas culturales de acción,* en que se elaboran sistemáticamente las tradiciones bajo los distintos aspectos de validez: organización del trabajo científico (universidades y academias), organización del cultivo del arte (con la institucionalización de la producción, distribución y recepción del arte, y de la instancia mediadora que representa la crítica de arte), el sistema jurídico (con la formación de especialistas en derecho, la ciencia jurídica y la publicidad jurídica), y, finalmente, la comunidad religiosa (en la que se enseña y se vive, esto es, es objeto de una materialización institucional, una ética regida por principios, con las exigencias universalistas que comporta).

Tercero, los *sistemas centrales de acción que fijan la estructura de la sociedad:* la economía capitalista, el Estado moderno, y la familia nuclear; y finalmente:

Cuarto, en el plano del *sistema de la personalidad,* las disposiciones para la acción y las orientaciones valorativas típicas que subyacen al comportamiento metódico en la vida y a su alternativa subjetivista.

La figura 3 presenta la economía y el «instituto» estatal moderno como *los fenómenos* que Weber trata de *explicar* por medio de una teoría de la racionalización social. La emergencia de

	Componentes cognitivos:	Componentes evaluativos:		Componentes expresivos:
Cultura	Ciencia moderna de la naturaleza	Derecho natural racional	Etica protestante	Arte autonomizada
Sociedad	Organización social de la ciencia (universidades, academias, laboratorios)	Teoría universitaria del derecho, formación de profesionales del derecho	Asociaciones religiosas	Organización social del cultivo del arte (producción, comercio, recepción, crítica de arte)
	Economía capitalista	«Instituto» estatal moderno	Pequeña familia burguesa	
Personalidad	Disposiciones para la acción y orientaciones valorativas: Propias del modo metódico-racional de vida			Propias del estilo de vida contracultural

Fig. 3. Formas en que se manifiesta el racionalismo occidental en el momento en que emerge la modernidad

estos dos subsistemas, que guardan entre sí una relación de complementariedad, sólo en Occidente llega lo suficientemente lejos como para que la modernización pueda desligarse de sus propias condiciones de partida y proseguir de forma autorregulada. Max Weber puede *describir* esta modernización como racionalización social, porque la empresa capitalista está cortada a la medida de la acción económica racional, y el instituto estatal moderno a la medida de la acción administrativa racional, es decir, ambos están cortados a la medida del tipo de acción racional con arreglo a fines. Pero éste es solamente un aspecto que no debe hacernos olvidar otro que es mucho más importante desde un punto de vista metodológico, ya que lo que Weber pretende es *explicar la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines* en términos de un proceso de racionalización. Y es este proceso de racionalización, que en el esquema de explicación asume el papel de *explanans,* el que tiene como resultado la difusión de la acción racional con arreglo a fines. Para la *situación de partida* de la modernización resultan especialmente importantes dos momentos: el modo metódico de vida de empresarios y funcionarios, orientado conforme a una ética de la profesión, y el medio de organización que representa el derecho formal. Desde un punto de vista formal, a ambos subyacen las mismas estructuras de conciencia: representaciones jurídicas y morales postradicionales. Mientras que las ideas jurídicas modernas, las cuales quedan sistematizadas en forma de derecho natural racional, penetran en el sistema jurídico y en la organización jurídica de las relaciones económicas y de la administración del Estado a través de la ciencia jurídica que se cultiva en las universidades, a través de la formación de juristas, a través de una publicidad jurídica fomentada por los propios especialistas, etc., la ética protestante se transforma en orientaciones de acción al servicio del ejercicio ascético de la profesión y queda motivacionalmente anclada en las capas portadoras del capitalismo a través de las agencias de socialización que son la comunidad religiosa y la familia —esta última también de profunda inspiración religiosa. Por ambas vías se materializan, pues, estructuras de conciencia práctico-morales, en instituciones en el primer caso, y en el sistema de la personalidad en el segundo. Este proceso conduce a la difusión de orientaciones de acción racionales con arreglo a fines, sobre todo en los sistemas de acción económico y administrativo; en este sentido, este proceso *guarda relación* con la racionalidad con arreglo a

fines. Pero para Weber lo decisivo es que este proceso, en virtud del tipo de estructuras de conciencia a las que presta eficacia institucional y motivacional, es, *él mismo,* un proceso de racionalización. Pues el racionalismo ético y jurídico, al igual que la ciencia moderna y el arte autónomo, se deben a una diferenciación de esferas de valor que por su parte es resultado de un proceso de desencantamiento, legible en el plano de las imágenes del mundo. Al racionalismo occidental le antecede una racionalización religiosa. Y también este proceso de desencantamiento de los sistemas míticos de interpretación es subsumido por Weber, con cautela ciertamente, bajo el concepto de racionalización.

Podemos distinguir dos grandes hornadas de racionalización: la primera la analiza Weber en sus estudios sobre la ética económica de las religiones universales y la segunda en sus estudios sobre el nacimiento y desarrollo de la economía capitalista y del Estado moderno (incluyendo aquí sus estudios sobre la ética protestante). Por un lado, Weber se interesa por la *racionalización de las imágenes del mundo;* aquí tiene que aclarar los aspectos estructurales del desencantamiento y las condiciones bajo las cuales las cuestiones cognoscitivas, normativas y expresivas se desenganchan sistemáticamente unas de otras y empiezan a desplegar su propia lógica interna. Por otro lado, se interesa por la materialización institucional de las estructuras de conciencia modernas, que se formaron en el proceso de racionalización religiosa, es decir, *por la transformación de la racionalización cultural en racionalización social.* Aquí tiene que aclarar los aspectos estructurales del derecho y de la moral, en cuanto que son éstos los que respectivamente hacen posible *a)* la organización de la dominación legal y las relaciones de derecho privado entre sujetos que actúan estratégicamente, y *b)* los que crean la motivación intrínseca para un modo metódico de vida, orientado conforme a un trabajo profesional disciplinado y constante.

[2] *Conceptos de racionalidad.* Weber insiste una y otra vez en que por «racionalismo» pueden entenderse cosas muy distintas: «Sin ir más lejos, según se esté pensando, o bien en el tipo de racionalización a que el pensador sistemático somete una imagen del mundo, con el resultado de un creciente dominio teórico de la realidad mediante conceptos cada vez más precisos, o bien en la racionalización en el sentido de la consecución metódica de un determinado fin práctico mediante el cálculo cada

vez más preciso de los medios adecuados. Se trata de cosas distintas, pese a que en última instancia están indisolublemente ligadas» [39]. Weber empieza, pues, distinguiendo entre dominio teórico y dominio práctico de la realidad. Naturalmente, lo que primordialmente le interesa es la *racionalidad práctica* en el sentido de los criterios conforme a los que los sujetos aprenden a controlar su entorno: «Actúa de forma racional con arreglo a fines quien se guía en su acción por los fines, los medios y las consecuencias que su acción pueda tener, sopesando los medios con los fines, los fines con las consecuencias laterales y los distintos fines posibles entre sí, y en todo caso, pues, quien no actúa pasionalmente *ni* guiándose por la tradición» [40]. El concepto de acción racional con arreglo a fines es la clave del complejo concepto de racionalidad que Weber tiene a la vista (por de pronto bajo sus aspectos prácticos). Pero esta racionalidad comprehensiva que está a la base «del tipo de racionalización burguesa de la vida que desde los siglos XVI y XVII se torna familiar en Occidente» no debe considerarse en modo alguno como sinónimo de racionalidad con arreglo a fines. Voy a tratar de reconstruir en cinco pasos la forma en que Weber compone este complejo concepto de «racionalidad práctica» [41].

[*a*] Weber parte de un concepto lato de «técnica» para hacer ver que el aspecto de *empleo regulado de medios* es, en «un sentido muy abstracto», relevante para la racionalidad del comportamiento. Llama «técnica racional» al empleo de medios, «que se guía, de forma consciente y planificada, por experiencias y por la reflexión sobre las mismas...» [42]. Pero mientras no se

---

39 WEBER (1963), 265 s.

40 M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia, 1964, 18.

41 Considero insatisfactorias las tentativas que se han hecho hasta aquí de explicar este concepto: D. CLAESSENS, «Rationalität revidiert», en *KZSS*, 17, 1965, 465 ss.; U. VOGEL, «Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber», en *KZSS*, 25, 1973, 533 ss.; A. SCHWIDLER, «The Concept of Rationality in the Work of Max Weber», en *Soc. Inquiry*, 43, 1973, 35 ss.; E. EISEN, «The Meanings and Confusions of Weberian Rationality», *Brit. J. of Sociology*, 29, 1978, 57 ss.; W. M. SPRONDEL, C. SEYFARTH, *Max Weber und das Problem der gesellschaftlichen Rationalisierung*, Stuttgart, 1979; puede resultar muy útil St. KALBERG, «Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalisation Process in History», *AJS*, 85, 1980, 1145 ss.

42 WEBER (1964), 14.

especifiquen las técnicas, su ámbito de aplicación y la base experiencial a que, llegado el caso, es menester recurrir para comprobar su eficacia, el concepto de «técnica» sigue siendo demasiado general. En este sentido podemos llamar «técnica» a toda regla o a todo sistema de reglas que permita la reproducción fiable de una acción, ya sea ésta planificada o producto de la costumbre; que la haga predecible por los participantes en la interacción, y previsible y calculable desde la perspectiva del observador: «Por tanto, existen técnicas para todas y cada una de las acciones: técnicas de oración, ... técnicas de ascesis, técnicas de pensamiento y de investigación, mnemotecnias, técnicas educativas, técnica militar, técnica musical (la de un virtuoso, por ejemplo), la técnica de un escultor o de un pintor ..., y cada una de ellas es susceptible de los más diversos grados de racionalidad. La presencia de una *cuestión* técnica significa siempre lo mismo: que tenemos dudas sobre los *medios* más racionales a emplear» [43]. En este sentido, pues, han sido «racionalizados» también la concentración que da paso a la iluminación mística, iluminación que no es objetivamente comprobable, o el dominio ascético de las pulsiones y de los afectos. El único criterio por el que se mide esta racionalización «técnica» en sentido lato es la regularidad de un comportamiento reproducible frente al que *los otros* pueden tomar una actitud basada en la previsión y el cálculo [44].

[*b*] Este concepto lato de «técnica» y de «racionalización de los medios» lo restringe Weber especificando los medios. En efecto, si sólo se toman en consideración los medios con que un sujeto capaz de acción puede realizar los fines que se propone, mediante una *intervención en el mundo objetivo,* entonces entra en juego la eficacia como criterio de evaluación. La racionalidad en el empleo de los medios se mide por la eficacia objetivamente comprobable de una intervención (o de una omisión deliberada). Esto permite distinguir entre acciones «subjetivamente raciona-

---

43 WEBER (1964), 44 s.

44 Partiendo de este concepto podemos introducir el concepto de tecnificación del mundo de la vida que utilizaremos después en el contexto de la teoría de los medios de comunicación. Están tecnificados las acciones y decursos de comunicación que pueden repetirse a voluntad conforme a una regla o a un algoritmo, y automatizarse, es decir, que pueden quedar exonerados de la asunción y formulación explícita del requerido saber intuitivo. Cf. N. LUHMANN, *Macht*, Stuttgart, 1975, 71, quien introduce este concepto de tecnificación partiendo de Husserl.

les con arreglo a fines» y acciones «objetivamente correctas»; también cabe hablar de una progresiva «racionalidad de los medios» en un sentido objetivo: «Cada vez que en algún determinado punto el comportamiento humano (del tipo que sea) se orienta en este sentido con mayor «corrección» técnica que antes, estamos ante un «progreso técnico»[45]. Pero este concepto de técnica es todavía demasiado amplio. Comprende no solamente las reglas instrumentales del dominio de la naturaleza, sino también las reglas del dominio del material en el terreno del arte o, por ejemplo, las técnicas de «manipulación política, social, educativa o propagandística de los hombres» [46]. En este sentido se puede hablar de técnica siempre que los fines que se realizan por su medio se conciban como partes integrantes del mundo objetivo; en el caso de las técnicas de intervención social éstas no podrían operar sobre las relaciones sociales, sobre las interacciones y sobre los símbolos, a no ser que, en actitud objetivante, se los presuponga como objetos de posible manipulación: «Se puede hablar de "progreso" (en el sentido de una progresiva racionalidad técnica de los medios), tanto en el ámbito especial que usualmente llamamos "técnica" como en el ámbito de la técnica comercial y también en el de la técnica jurídica, siempre que se escoja como punto de partida un estado unívocamente determinable de cualquier producto social concreto» [47].

[*c*] En un primer paso Weber considera, pues, la racionalidad sólo bajo el aspecto de utilización de medios. Pero después diferencia este concepto distinguiendo en las acciones enderezadas a un fin dos aspectos susceptibles de racionalización: no sólo los medios y el modo de utilizarlos pueden ser más o menos racionales, esto es, eficaces en relación con un fin dado; también los fines mismos pueden ser más o menos racionales, es decir, estar objetivamente mejor o peor elegidos, supuestos unos determinados valores, unos determinados medios y unas determinadas condiciones de contorno. Entre las condiciones de la acción racional con arreglo a fines no solamente figura la *racionalidad instrumental* de los medios, que el actor supone subjetivamente o que puede ser comprobada empíricamente, sino también la *racionalidad en la elección* de un fin seleccionado con

[45] WEBER (1968 a), 264.
[46] WEBER (1968 a), 265.
[47] WEBER (1968 a), 265.

arreglo a valores. Bajo este aspecto una acción sólo puede ser racional en la medida en que no se vea ciegamente empujada por la pasión o guiada por tradiciones: «*Un* componente esencial de la racionalización de la acción es la sustitución de la íntima sumisión a una costumbre que se nos ha vuelto rutina, por la adaptación deliberada a una constelación de intereses» [48]. Tal racionalización puede tener lugar tanto a costa de la acción afectiva como a costa de la acción tradicional.

En este contexto hay que situar también la importante distinción *entre racionalidad formal y racionalidad material.* Las formulaciones de Weber a este respecto no son muy claras. La racionalidad formal se refiere a las decisiones de sujetos que actúan racionalmente en su elección, que tratan de perseguir sus intereses de acuerdo con preferencias claras y con máximas de decisión dadas, típicamente, por ejemplo, en el caso del tráfico económico: «Por racionalidad *formal* de una *gestión* económica entendemos el grado de previsión y cálculo que le es técnicamente posible y que aplica en la práctica ... Por el contrario, el concepto lato de racionalidad *material* significa simplemente esto: que se plantean exigencias de tipo ... ético, político, utilitarista, hedonista, estamental, igualitario o de cualquier otra clase, midiéndose después los resultados de la gestión económica —por "racional" que ésta pueda ser desde un punto de vista formal, es decir, por calculable que dicha gestión pueda ser— por su racionalidad con arreglo a *valores* o por su racionalidad con arreglo a determinados fines materiales» [49].

En cuanto el actor se ha emancipado de las ataduras de la tradición o de la compulsión de las pasiones hasta el punto de ser capaz de cobrar conciencia de sus preferencias y de escoger sus objetivos sobre la base de unas preferencias (y máximas de decisión) claras, una acción puede ser enjuiciada bajo *ambos* aspectos: bajo el aspecto instrumental de la eficacia de los medios y bajo el aspecto de la corrección de la deducción de los fines a partir de preferencias, medios y condiciones de contorno dadas. Al aspecto de *racionalidad instrumental* y al aspecto de *racionalidad electiva,* tomados conjuntamente, es a lo que Weber llama racionalidad *formal,* por contraposición al enjuiciamiento *material* del sistema de valores que subyace a las preferencias.

---

[48] WEBER (1964), 22.

[49] WEBER (1964), 60.

[*d*] Desde el punto de vista de la racionalidad formal la única exigencia que cabe plantear es que el agente sea consciente de sus preferencias, que precise los valores que les subyacen, que compruebe la consistencia de los mismos, que, a ser posible, las ordene transitivamente, etc. Weber es un escéptico en cuestiones normativas: está convencido de que la decisión entre los distintos sistemas de valores (por más clarificados que estén analíticamente) no puede justificarse, no puede ser motivada racionalmente; en puridad, no hay una *racionalidad de los postulados de valor* o de las convicciones de valor últimas en lo que atañe a sus contenidos. No embargante lo cual, la *forma en que* los sujetos justifican sus preferencias, *la forma en que* se orientan con arreglo a valores es para Max Weber un aspecto bajo el que una acción puede ser considerada como susceptible de racionalización: «Actúa de forma puramente racional con arreglo a valores quien sin atender a las consecuencias previsibles actúa al servicio de lo que parecen ordenarle sus convicciones sobre el deber, la dignidad, la belleza, los preceptos religiosos, la piedad o la importancia de una "causa", de cualquier tipo que sea. La acción racional con arreglo a valores es siempre una acción según "mandatos" o de acuerdo con "exigencias" que el agente se cree en la obligación de cumplir» [50]. La racionalidad de los valores que subyacen a las preferencias de acción se mide no por su contenido material, sino por sus propiedades formales, es decir, viendo si son lo suficientemente fundamentales como para poder servir de base a una *forma de vida regida por principios*. Sólo los valores que pueden ser abstraídos y *generalizados* y transformados así en principios, que pueden ser interiorizados como principios básicamente *formales* y aplicados *procedimentalmente*, pueden ejercer una fuerza orientadora de la acción lo bastante intensa como para trascender las situaciones concretas y, en el límite, penetrar sistemáticamente todos los ámbitos de la vida, poner bajo la fuerza unificadora de una idea toda una biografía o incluso la historia entera de grupos sociales.

En este contexto es relevante la distinción entre *intereses* y *valores*. Los intereses cambian, mientras que los valores generalizados valen siempre para más de un tipo de situación. El utilitarismo no da razón de esta distinción categorial subrayada por el neokantismo. Hace la vana tentativa de convertir las orienta-

50 WEBER (1964), 18.

ciones 'con arreglo a intereses' en principios éticos, e incluso de «hipostatizar» la racionalidad con arreglo a fines convirtiéndola en un valor. De ahí que la doctrina utilitarista, según Weber, nunca pueda conseguir el *status* ni tener el alcance de una ética regida por principios.

[*e*] Weber diferencia, pues, el concepto de racionalidad práctica bajo el triple aspecto de *utilización de medios*, de *elección de fines* y de *orientación por valores*. La racionalidad instrumental de una acción se mide por la eficacia en la planificación del empleo de medios para fines dados; la racionalidad electiva de una acción se mide por la corrección del cálculo de los fines para valores articulados con precisión y para medios y condiciones de contorno dados; y la racionalidad normativa de una acción se mide por la fuerza sistematizadora y unificante y por la capacidad de penetración que tienen los patrones de valor y los principios que subyacen a las preferencias de acción. A las acciones que cumplen las condiciones de la racionalidad en el empleo de los medios y de la racionalidad electiva, Weber las llama «racionales con arreglo a fines», y a las acciones que cumplan las condiciones de racionalidad normativa, «racionales con arreglo a valores». Estos dos aspectos pueden variar con independencia el uno del otro. Puede haber progresos en la dimensión de la racionalidad con arreglo a fines «que fomenten una acción puramente racional con arreglo a fines, cerrada a toda dimensión valorativa, a costa de la acción racional con arreglo a valores» [51]. En esta dirección parece desarrollarse, en términos generales, la cultura racionalizada de Occidente. Pero existen también pruebas del caso recíproco, a saber, de una racionalización de las orientaciones de valor, que simultáneamente constituye un impedimento para la acción racional con arreglo a fines. Es el caso, por ejemplo, del budismo primitivo, al que Weber considera como una ética racional «en el sentido de un dominio continuo, alerta, de todas las pulsiones naturales» [52], pero que simultáneamente aparta de todo dominio disciplinado del mundo.

La conexión de la acción racional con arreglo a fines y la acción racional con arreglo a valores produce un tipo de acción que cumple todas las condiciones de la racionalidad práctica. Cuando las personas y los grupos generalizan estas acciones a

---

51 WEBER (1964), 22.
52 WEBER (1964), 483.

lo largo y ancho del tiempo y de los ámbitos sociales, Weber habla de un *modo metódico-racional de vida (methodisch-rationale Lebensführung)*. En la áscesis profesional del calvinismo y de las primeras sectas puritanas Weber ve la primera aproximación histórica a este tipo ideal: «Sólo la ética profesional del protestantismo ascético introdujo en el mundo esta unidad de principio, sistemática e indestructible, de áscesis profesional intramundana y certeza religiosa de la salvación. La única y exclusiva significación religiosa que, a fuer de criatura caída, tiene aquí el mundo es la de ser objeto del cumplimiento del deber mediante una acción racional atenida a la voluntad de un Dios absolutamente supramundano. El carácter finalista de la acción, sobrio y sin concesiones al mundo, y el éxito de ella, se convierten en signo de la bendición de Dios. Lo que aquí se exige no es castidad como en el caso del monje, sino exclusión de todo "placer" erótico; no pobreza, sino la eliminación de todo goce rentístico y de la gaya ostentación feudal de la riqueza; no mortificación ascética en el claustro, sino una forma de vida racional y despierta, y la evitación de toda entrega a la belleza del mundo, al arte o a los propios sentimientos y estados de ánimo; la disciplina y el método en la forma de conducirse en la vida se convierten en el único fin, el "hombre de profesión" *(Berufmensch)* en el representante típico, y la objetivización y societarización racionales de las relaciones sociales en la consecuencia específica de la áscesis intramundana occidental, en contraste con todas las otras formas de religiosidad que han existido en el mundo»[53].

Este modo metódico y racional de vida se caracteriza porque da continuidad a ese tipo complejo de acción, abierto a la racionalidad en los *tres aspectos* de ésta y a un incremento de ella, y que de tal modo vincula entre sí estas estructuras de racionalidad, que éstas pueden estabilizarse mutuamente, pues los avances en una dimensión en parte suponen y en parte estimulan los avances en las otras. El modo metódico y racional de conducirse en la vida posibilita y estimula los éxitos de la acción, simultáneamente,

— bajo el aspecto de racionalidad instrumental en la solución de tareas técnicas y en la construcción de medios eficaces;

[53] WEBER (1964), 433.

— bajo el aspecto de racionalidad electiva en la elección consistente entre alternativas de acción (hablamos de racionalidad estratégica cuando en esta elección es menester tener en cuenta las decisiones de oponentes racionales), y, finalmente,
— bajo el aspecto de racionalidad normativa en la solución de tareas práctico-morales en el marco de una ética regida por principios.

Estos tres aspectos de la racionalidad de la acción pueden ponerse en correspondencia con distintas categorías de *saber.* A través de las técnicas y estrategias afluye a las orientaciones de acción racional con arreglo a fines tanto *un saber empírico como un saber analítico* —este saber puede en principio alcanzar la precisión de un saber comprobado científicamente—. Por otro lado, a través de las competencias de acción y de los motivos de los sujetos afluye a las orientaciones de acción racional con arreglo a valores un saber *práctico-moral* (y también un saber estético-expresivo). Este saber se aquilata y perfecciona en dos etapas evolutivas, a saber: primero, en el seno de las imágenes religiosas del mundo, y después, en el marco de las esferas de valor que son el derecho, la moral (y el arte), cuando éstas se vuelven autónomas. En este lugar se torna patente «la conexión, en definitiva indisoluble», entre la racionalización de las acciones y de las formas de vida y la racionalización de las imágenes del mundo.

El concepto complejo de racionalidad práctica que Weber presenta de forma típico-ideal sirviéndose del ejemplo del modo metódico de vida de las sectas protestantes aún sigue siendo parcial. Remite, en efecto, a un concepto de racionalidad que comprende tanto la racionalidad teórica como la práctica. Este concepto, Weber lo diseña a partir de estructuras de conciencia que no tienen una traducción directa en acciones y en normas de vida, sino que primariamente se expresan en tradiciones culturales, en sistemas de símbolos. Las dos rúbricas bajo las que Weber investiga la correspondiente *racionalización cultural,* pues de ello se trata, son: sistematización de las imágenes del mundo y lógica interna de las esferas de valor. Estas rúbricas hacen referencia a ulteriores conceptos de racionalidad que no están proyectados en términos de teoría de la acción, como los hasta aquí tratados, sino que penden de una teoría de la cultura.

[*f*] Weber llama racional a la elaboración y configuración formales de los sistemas de símbolos, y en especial de los sistemas de interpretación religiosos y de las concepciones morales y jurídicas. Weber atribuye una gran importancia a las capas de intelectuales, así en el desarrollo de la racionalización dogmática de las religiones de redención como en la evolución del derecho formal [54]. Pues los intelectuales se especializan en reelaborar y perfeccionar los sistemas de símbolos desde un punto de vista formal, tan pronto como éstos quedan fijados por escrito. Se apuran significados, se desarrollan conceptos, se sistematizan temas, se examina la consistencia de enunciados, con lo cual el saber enseñable se estructura metódicamente, a la vez que aumenta su complejidad y especificidad. Esta *racionalización de las imágenes del mundo* parte de las *relaciones internas* de los sistemas de símbolos.

Pero esta mejora de las cualidades formales que Max Weber destaca como resultado del trabajo analítico de los intelectuales tiene *dos aspectos* distintos. Por un lado, las imágenes del mundo racionalizadas satisfacen mucho mejor las *exigencias del pensamiento operacional-formal.* Este aspecto de la racionalización puede estudiarse bien en el caso de la formalización, sistematización científica y especialización profesional del saber jurídico, que en un principio era un saber adquirido en la propia práctica profesional [55]. Pero, por otra parte, las imágenes del mundo racionalizadas también satisfacen mucho mejor las *exigencias de una comprensión moderna del mundo,* comprensión que supone categorialmente un *desencantamiento* del mundo. Este aspecto de la racionalización lo investiga Weber sobre todo en el caso de la «racionalización ética» de las religiones de redención; en relación con todos «los tipos de ética práctica que se orientaron de forma sistemática y unívoca por fines fijos de salvación», Weber llama «racional» (en el sentido de un mundo categorialmente desencantado) a «la distinción entre lo normativamente válido y lo empíricamente dado» [56]. La aportación esencial de las grandes religiones universales a la racionalización la ve Weber en la superación del pensamiento mágico; estas arremetidas categoriales en dirección hacia una *concepción moderna y desencanta-*

---

[54] WEBER (1964), 393.
[55] Sobre este asunto, EISEN (1978), 61 s.
[56] WEBER (1973), 266.

da del mundo se expresan también en la reelaboración y configuración operacional-formales de los contenidos de la tradición, pero no se identifican con ellas.

Sin embargo, el propio Max Weber desdibuja la distinción entre los dos mencionados aspectos, por ejemplo, al principio de su trabajo sobre el judaísmo antiguo, donde en relación con el grado de racionalización de esta imagen del mundo señala las siguientes cuestiones: «La cuestión de si determinadas concepciones israelíticas aparecen [...] 2. más o menos intelectualizadas y racionalizadas (en el sentido de la eliminación de concepciones mágicas); o 3. más o menos unitariamente sistematizadas; o 4. más o menos orientadas (sublimadas) en el sentido de una ética de la intención» [57].

Mientras que la tercera cuestión se refiere a la estructuración formal del sistema de símbolos religiosos, la segunda y la cuarta *conciernen a categorías de la comprensión del mundo.* Con frecuencia estos dos aspectos tampoco se mantienen claramente separados en las interpretaciones que se hacen de Weber.

J. Weiss caracteriza la racionalización de la imagen del mundo como «un consecuente y sistemático pensar hasta el final determinados contenidos de valor. Aquí "pensar hasta el final" significa tanto remontarse a los principios últimos subyacentes como desarrollar las consecuencias últimas, es decir, el conjunto sistemático de todas las conclusiones» [58]. Esta aportación a la racionalización la distingue Weiss de lo que él llama racionalismo ético. Por el contrario, W. Schluchter identifica ambas cosas: «Racionalismo significa ... sistematización de las relaciones de sentido, elaboración intelectual y sublimación de "las metas de sentido" por medio del saber. Es consecuencia de la "íntima compulsión" que experimenta el "hombre civilizado" *(Kulturmensch)* a aprehender el mundo no solamente como un cosmos provisto de sentido, sino también a adoptar una actitud frente a él; es, por tanto, un racionalismo ético-*metafísico* en el sentido más amplio del término» [59]. Estas confusiones desaparecen si se

[57] M. WEBER, *Gesammelte Aursätze zur Religionssoziologie,* III, Tubinga, 1966 a, 2, nota.

[58] J. WEIS, *Max Webers Grundlegung der Soziologie,* Munich, 1975, 137 s.

[59] W. SCHLUCHTER, «Die Paradoxie der Rationalisierung», en *Rationalismus der Weltbeherrschung,* Francfort, 1980, 10, refiriéndose a WEBER (1964), 304.

distingue analíticamente entre [*a*] el aspecto de reelaboración y configuración formales de las imágenes del mundo y el aspecto de diferenciación categorial de los conceptos de mundo y [*b*] se explica, recurriendo para ello a la psicología genética de Piaget, por qué la aplicación consecuente de las operaciones formales a las imágenes del mundo representa quizá una condición necesaria, pero no una condición suficiente para el tránsito a una concepción moderna del mundo. Evidentemente, el «reducir a principios» no significa lo mismo que «sistematización de los contenidos de fe», es decir, no significa simplemente una ampliación y desespecialización del ámbito de aplicación de las operaciones intelectuales formales, sino una decentración de las perspectivas bajo las que se aprehende el mundo, la cual no es posible sin una simultánea mutación de las estructuras profundas de la conciencia práctico-moral [60].

[*g*] A medida que la racionalización de las imágenes del mundo conduce a una diferenciación de los componentes cognoscitivos, normativos y expresivos de la cultura, y, en este sentido, a una comprensión moderna del mundo, se cumplen las condiciones de partida de una *racionalización cultural* en sentido estricto. Esta se inicia cuando la «legalidad interna de las esferas de valor», es decir, de «las esferas de posesión interna y externa, religiosa y mundana, de bienes ... emerge ante la conciencia con todas sus consecuencias» [61]. A medida que «va destacando la completud racional» de las distintas esferas de valor emergen ante la conciencia las pretensiones universales de validez por que se miden los progresos culturales o los «incrementos de valor». Weber distingue entre progreso en la racionalidad técnica de los medios e «*incremento de valor*». En cuanto la ciencia, la moral y el arte se diferencian como esferas de valor autónomas, regida cada una de ellas por un criterio abstracto de valor, es decir, por *una* pretensión universal de validez, ya sea ésta la verdad, la rectitud normativa, o la autenticidad o la belleza, se tor-

---

60 En su libro *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus,* Tubinga, 1979, SCHLUCHTER da cuenta de esta circunstancia haciendo uso de la teoría moral de L. Kohlberg para su interpretación de Weber. Existen muchos puntos de contacto entre la interpretación de Schluchter y la que yo propongo aquí. Cfr. W. M. MAYRL, «Genetic Structuralism and the Social Analysis of Social Consciousness», *Theory and Society,* 5, 1978, 19 ss.

61 WEBER (1963), 541.

nan posibles los progresos, los perfeccionamientos, los incrementos de valor objetivos, en un sentido específicamente distinto para cada esfera. La racionalización «acrecentadora del valor» comprende no solamente los componentes cognoscitivos (en sentido estricto) de la tradición cultural, sino también sus componentes relativos a la integración social —la racionalización comprende el conocimiento empírico-teórico de la naturaleza externa, el saber práctico-moral que los agentes tienen de su sociedad y el saber estético-expresivo que el individuo tiene de su propia subjetividad o naturaleza interna.

No ofrece en principio muchos problemas el saber qué significa «acrecentamiento del valor» en el ámbito de las ciencias experimentales modernas: progreso del conocimiento, en el sentido de una ampliación del saber teórico. Más problemático resulta el concepto de incremento de valor en la esfera de las concepciones morales y jurídicas; aquí cuenta Weber implícitamente con una mutación de estructuras, con una elaboración cada vez más precisa de los principios universalistas de la teoría moral y de la teoría del derecho; pues, de no ser así, no podría establecer la jerarquía que establece entre las éticas de la ley, que permanecen prisioneras de la tradición, las éticas de la intención y las éticas de la responsabilidad. El «perfeccionamiento» del saber depende aquí íntimamente, por lo demás, de su traducción a la práctica. Por último, en lo que concierne al incremento de valor en el ámbito de la estética, la idea de progreso se difumina para transformarse en la de una innovadora y vivaz presentación de experiencias caracterizadas por su autenticidad.

Los progresos que en el ámbito de lo estético-expresivo y en el ámbito de lo práctico-moral se producen desde el punto de vista de la racionalidad instrumental deben distinguirse cuidadosamente de los incrementos de la racionalidad con arreglo a valores. Weber insiste en que «el empleo de una determinada *técnica,* por "avanzada" que ésta sea, no decide lo más mínimo sobre el valor *estético* de una obra de arte. Obras de arte realizadas con una técnica muy "primitiva" —por ejemplo, pinturas sin ningún conocimiento de la perspectiva— pueden ser absolutamente de la misma calidad que las obras más acabadas, ejecutadas a base de una técnica racional, a condición de que la voluntad artística se haya ceñido a las formas que se compadecían con aquella técnica "primitiva". La creación de nuevos medios técnicos sólo significa, por de pronto, aumento de la complejidad, no ofrece

otra cosa que la *posibilidad* de acrecentar la "riqueza" artística en el sentido de incremento de valor. No han sido pocas las veces en que se ha producido el efecto inverso, el de un "empobrecimiento" del sentido de la forma»[62]. Los «progresos» en el ámbito del arte autónomo tienden a una elaboración cada vez más radical y pura, esto es, depurada de toda adherencia cognoscitiva o moral, de experiencias estéticas fundamentales. Con todo, el arte vanguardista ha conseguido también este incremento de valor por la vía de una reflexivización de las técnicas artísticas: los incrementos en la racionalidad instrumental de un tipo de de arte que hace transparentes sus propios procesos de producción se ponen aquí al servicio del incremento del valor estético.

Nuestro recorrido por los distintos conceptos de racionalidad *(a-g)* muestra que Max Weber sitúa la problemática de la racionalidad en el plano de las estructuras de conciencia; en términos de Parsons: en el plano de la personalidad y en el plano de la cultura. Por un lado, Weber obtiene el concepto de *racionalidad práctica* analizando un tipo de acción en que se aúnan la racionalidad de los medios, la de los fines y la de los valores, y que históricamente se presenta en la figura del *modo de vida* inducido por la ética protestante. Por otro, Weber confronta esta racionalidad de las orientaciones de acción con la de las *perspectivas de aprehensión del mundo* y la de las *esferas de valor.* Los puntos de referencia de la racionalidad cultural los ve en la ciencia moderna, en la conciencia moral y jurídica postradicional y en el arte autónomo. Por el contrario, los fenómenos de racionalización que Weber quiere *explicar* pertenecen al plano de la sociedad: «Nuestra vida social y económica auropeo-americana es una vida "racionalizada" de un modo específico y en un sentido específico. Explicar esta racionalización ... es una de las tareas más importantes de nuestra disciplina»[63]. Después veremos cómo Weber aborda estos fenómenos de racionalización *social,* principalmente las instituciones de la economía capitalista y del Estado moderno, poniéndolos bajo unas categorías que antes ha aclarado a base de otros fenómenos, a base de fenómenos pertenecientes a la racionalización *motivacional* y a la racionalización *cultural.*

---

62 WEBER (1968 a), 261.
63 WEBER (1968 a), 263.

Para acabar, quisiera aclarar todavía otro aspecto conceptual: ¿en qué sentido lo que Weber llama racionalismo occidental representa una peculiaridad de la cultura europeo-americana moderna y en qué sentido se expresa en él un rasgo universal del «hombre civilizado» *(Kulturmensch)*?

[3] Como es sabido, Max Weber empieza su famosa *Vorbemerkung* [Introducción] con esta equívoca pregunta: «Es inevitable y lógico que un hijo de la moderna cultura occidental, cuando se plantee problemas de historia universal, lo haga desde este punto de vista: ¿qué encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente en el suelo de Occidente, y sólo aquí, se produjeran fenómenos culturales que —al menos tal como solemos representárnoslos— estaban en una dirección evolutiva de significación y validez *universales*?» [64]. La formulación es equívoca porque deja abierta la cuestión de si el proceso de racionalización, desde cuya perspectiva nosotros, los hijos de la modernidad, consideramos la evolución de las culturas superiores, tiene una validez universal —o de si sólo *parece* tenerla *para nosotros*. Voy a sostener que del planteamiento conceptual de Weber, tal como lo hemos expuesto hasta ahora, se desprende una *posición universalista*. Sin embargo, Weber siempre se mostró receloso a la hora de sacar consecuencias universalistas. Como demuestra el diagnóstico que hace de nuestro tiempo, Weber, precientíficamente, en sus experiencias cotidianas, adoptó ante el racionalismo occidental una actitud sumamente ambigua. Por eso buscó un punto de vista desde el que poder relativizar la desgarrada racionalización de la sociedad y entenderla como un desarrollo cultural *particular*. Weber considera el racionalismo como algo «occidental», no solamente en el sentido de que fue en Occidente donde se dieron las constelaciones históricas bajo las que pudo presentarse por primera vez un fenómeno que por su naturaleza tiene un carácter universal, sino que, como tipo particular de racionalismo, expresa también rasgos de esta particular cultura occidental.

Por otro lado, aunque Weber no sustenta sin más una posición culturalista, sí es verdad que en el plano de la reflexión metodológica deja de lado la idea de «una significación y *validez* universales» del racionalismo occidental: «El racionalismo de

[64] WEBER (1973), 9.

la dominación del mundo es *nuestro* punto de vista, con que nosotros, como si fuera un faro, iluminamos un fragmento de la historia universal, y que se presenta para *nosotros* con una pretensión de corrección en la medida en que *nos* importa nuestra propia continuidad. Pertenece a *nuestra* situación hermenéutica de partida, la cual no solamente surgió de forma contingente, sino que continúa siendo una situación particular. Ahora bien, la moderna cultura occidental es tal, que por ella pueden interesarse *todos* los "hombres civilizados". Pues ha aportado una nueva interpretación de la humanidad civilizada, que históricamente no se conocía antes. Y esto no sólo la convierte en un fenómeno especial, sino que también le otorga un puesto especial. Y es este puesto el que la convierte en un problema histórico universal y el que le da una significación y validez universales. Incluso el hombre cultivado que no elija para sí esta alternativa está obligado a ver en ella una posible interpretación de la humanidad civilizada, una interpretación frente a la que no tiene por qué relativizar su propia elección, pero con la que debe relacionarla *si es que quiere vivir de forma consciente.* El punto de vista que Weber destaca, el criterio de direccionalidad que él saca a la luz, resulta ser, en efecto, un producto evolutivo, un resultado. Pero en la medida en que este resultado no sólo pretenda tener un valor heurístico, sino que aparezca también cargado de pretensiones de verdad, ha de entendérselo como un resultado *para nosotros*» [65].

Con esta caracterización Schluchter reproduce probablemente la autocomprensión de Max Weber, pero se trata de una autocomprensión que sólo en apariencia establece una mediación entre las dos posturas contrapuestas que pueden adoptarse frente a la pretensión universalista de la comprensión moderna del mundo. Pues si abordamos el racionalismo occidental no desde la perspectiva conceptual de la racionalidad con arreglo a fines y de la dominación del mundo, sino que escogemos más bien como punto de partida la racionalización de las imágenes del mundo que termina en una *decentración de la comprensión* del mundo, entonces la cuestión que se plantea es la de si en las esferas culturales de valor, cada una de las cuales se desarrolla según su propia legalidad interna conforme a los criterios de valor abstractos que son la verdad, la rectitud normativa y la autenti-

[65] SCHLUCHTER (1979), 36.

cidad expresiva, no se expresa un fondo formal de estructuras universales de conciencia. Las estructuras del pensamiento científico, de las concepciones jurídicas y morales postradicionales, del arte autónomo, tal como se han desarrollado en el marco de la cultura occidental, ¿son patrimonio de la «comunidad de hombres cultivados» presente como idea regulativa o no lo son? La posición universalista no tiene por qué negar el pluralismo e incluso la incompatibilidad de las plasmaciones históricas de la «humanidad cultivada», pero ve restringida esta diversidad de formas de vida *a los contenidos de la cultura* y afirma que toda cultura, si alcanzara un determinado grado de «consciencia» o de «sublimación», tendría que compartir *las propiedades formales de la comprensión moderna del mundo.* La hipótesis universalista hace, pues, referencia a algunas características estructurales necesarias de los mundos de la vida modernos. Ahora bien, si esta concepción universalista no se considera vinculante más que *para nosotros,* vuelve a plantearse en el plano metateórico el relativismo rechazado en el plano teórico. No creo que el relativismo, ya sea de primer grado o de segundo, sea compatible con el marco conceptual en que Weber articula la problemática de la racionalización. Con todo, Weber mantiene reservas relativistas. Estas se deben a un motivo que sólo hubiera podido desaparecer si lo particular del racionalismo occidental se hubiera hecho derivar no de una *peculiaridad cultural,* sino del *patrón selectivo* que *bajo las condiciones del capitalismo moderno* siguen los procesos de racionalización.

En relación con los fenómenos del racionalismo occidental enumerados en la *Vorbemerkung,* Weber hace la observación siguiente: «... En todos estos casos peculiares que hemos mencionado es evidente que se trata de la índole específica del "racionalismo" occidental. Ahora bien, por racionalismo pueden entenderse cosas sumamente distintas, como reiteradamente se encargarán de demostrar las consideraciones que siguen. Puede haber, por ejemplo, "racionalizaciones" de la contemplación mística, es decir: de un comportamiento que, visto desde otros ámbitos de la vida, es específicamente "irracional", lo mismo que hay racionalizaciones de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la jurisprudencia y de la administración. Pero además cada uno de estos ámbitos puede ser "racionalizado" desde puntos de vista y en direcciones sumamente diversas, y lo que desde un punto (de vista) es "ra-

cional", puede ser "irracional" cuando se lo mira desde otro. En todas las culturas se han producido, pues, racionalizaciones del tipo más diverso en los distintos ámbitos de la existencia. Lo decisivo a la hora de establecer diferencias entre ellas es ver *qué* esferas y en qué dirección fueron racionalizadas. Por tanto, de lo que aquí se trata es de hacerse cargo de la *índole especial* del racionalismo occidental moderno y de explicar su génesis» [66]. Este pasaje central, que parece expresar una posición culturalista, se repite casi literalmente en el artículo sobre la ética protestante: «Pues la vida puede ser "racionalizada" desde los puntos de vista últimos más diversos y en direcciones muy distintas» [67]. La cuestión de si el *relativismo de los contenidos de valor* afecta, y de cómo afecta llegado el caso, al carácter *universal* de la *dirección del proceso de racionalización* depende, entonces, del plano en que uno coloque ese pluralismo de «puntos de vista últimos». Una posición culturalista tiene que exigir que para cada *forma* de racionalidad (y para las correspondientes formas de acrecentar la racionalidad) pueda señalarse, *en el mismo plano,* a lo menos un punto de vista abstracto bajo el que esta forma pueda ser a la vez descrita como «irracional». Esto es precisamente lo que Weber parece querer afirmar para los conceptos de racionalidad por los que hemos ido discurriendo. Pero no le es posible mantener esta afirmación. En lo que sigue me atengo a la numeración introducida en la sección precedente.

ad a) Racionalidad en el sentido de *tecnificación* de acciones que mediante un adiestramiento metódico pueden hacerse reproducibles y que con ello adquieren un carácter regular o incluso planificado. Como ejemplos de irracionalidad de acciones que han sido racionalizadas en este sentido menciona Max Weber «el método de la ascesis mortificativa o de la ascesis mágica, o los métodos de contemplación en sus formas más consecuentes, por ejemplo, en el yoga o en las manipulaciones con máquinas de rezar en el budismo tardío» [68]. ¿Cuál es el punto de vista abstracto desde el que cabe calificar de «irracional» ese adiestramiento técnico? Desde el punto de vista de la comprensión moderna del mundo se pueden calificar, ciertamente, de irracionales las imágenes religiosas del mundo que dan un deter-

---

66 WEBER (1973), 20.
67 WEBER (1973), 62.
68 WEBER (1963), 266.

minado sentido a los ejercicios ascéticos, a los arrobamientos místicos, al yoga, etc. Pero, en primer lugar, esta crítica no se refiere a la racionalización técnica de las acciones como tal, sino a la interpretación religiosa que se hace de las acciones rituales; y, en segundo lugar, sólo podría servir de respaldo a los supuestos fundamentales del relativismo si pudiera demostrarse que, incluso desde un punto de vista formal, la comprensión moderna del mundo debe ser puesta en el mismo plano que las imágenes del mundo que siguen todavía ligadas a formas de pensamiento mágico.

ad b) y *c)* Racionalidad formal. Weber habla de racionalizaciones de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración, que «podrían aparecer (como) específicamente irracionales cuando se las mira desde otros ámbitos de la existencia» [69]. Pero esta crítica no se refiere a las tecnologías y a las estrategias como tales con que se racionalizan esos ámbitos de acción, sino a la importancia relativa que cobran estos ámbitos *en el conjunto de una cultura.* Cuando estamos en un ámbito susceptible de ser racionalizado en el sentido que aquí nos ocupa, los progresos tienen como criterio de medida el éxito en el control de los procesos de la naturaleza y de la sociedad con que nos topamos como algo perteneciente al mundo objetivo, y ese criterio es invariable respecto a la cultura.

ad d) Racionalidad con arreglo a valores. Dentro de las distintas esferas de la vida como son la economía, la religión, la educación, etc., pueden variar los patrones valorativos conforme a los que se actúa de forma racional con arreglo a fines y a medios. Estos valores tienen siempre una figura histórica concreta, son de naturaleza particular y proporcionan los puntos de referencia para lo que Weber, con expresión equívoca, denomina «racionalidad material». Las ideas de redención de las grandes religiones universales son quizá el ejemplo más impresionante de pluralismo de postulados de valor «últimos»: «Si ... el tipo de bienes de salvación a que se aspiraba estaba profundamente influido por el tipo de intereses externos y por el correspondiente modo de vida de las clases dominantes y, por consiguiente, por la propia estratificación social, también es cierto lo inverso: que la dirección global del comportamiento, siempre que éste

[69] WEBER (1973), 20.

fue objeto de una racionalización metódica deliberada, quedó determinada hasta lo más hondo por los valores últimos en que se orientaba esa racionalización» [70]. Ahora bien, los *criterios* abstractos de valor, es decir, los aspectos formales de validez bajo los que Weber investiga la racionalidad de las religiones de redención pertenecen a un plano distinto que esos *contenidos* de valor a que se refiere en la cita. Así, las éticas de la intención deben su fuerza de penetración y su capacidad sistematizadora a las estructuras postradicionales de la conciencia moral, que permiten aislar las cuestiones de justicia de las cuestiones de verdad y de las cuestiones de gusto. Son estas estructuras las que fijan la dimensión en que las imágenes del mundo pueden ser objeto de una mayor o menor racionalización ética.

ad f) y *g)* La comprensión moderna del mundo y la lógica interna de las esferas de valor. Cuando Weber habla de «puntos de vista últimos» bajo los que puede racionalizarse la vida, no se está refiriendo siempre a valores culturales, es decir, a los contenidos que se forman, en constelaciones históricamente cambiantes, *dentro de* cada esfera de la existencia, sino que a veces está entendiendo también las ideas abstractas que rigen la legalidad propia de cada esfera *como tal esfera:* estas ideas son la verdad y el éxito para la esfera cognoscitiva; la justicia y, en general, la rectitud normativa para la esfera práctico-moral; la belleza, la autenticidad, o la veracidad, para la esfera expresiva. Estas «ideas» (o aspectos de validez) no deben confundirse con las materias de valor, es decir, con los *contenidos* particulares de las distintas esferas de valor. Según Weber, las esferas culturales de valor son importantes para las sociedades modernas porque son ellas las que gobiernan la diferenciación de los subsistemas sociales o esferas de la vida. Desde la perspectiva de cada esfera particular de la vida la racionalización de todas las demás puede aparecer, naturalmente, como «irracional» en algún sentido determinado: esta es la tesis que Weber desarrolla en la *Zwischenbetrachtung* *. Está convencido de que «cuando empieza a resaltar la peculiaridad específica de cada esfera especial que aparece en el mundo» se producen conflictos y tensiones que son cada vez más bruscos por cuanto que tienen su origen

---

[70] WEBER (1963), 239.

* «*Excurso*: Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo» en la versión castellana, Madrid, 1983. *[N. del T.]*.

en la propia legalidad interna de cada esfera de valor. Pero esta crítica no se refiere tanto al desarrollo racional de la lógica propia de las distintas esferas de valor cuanto a la *autonomización de algunas esferas de la vida a costa de las demás.*

Cuando menos, hemos de ceñirnos a considerar como empírica la cuestión de si las tensiones que se producen entre esas esferas de la vida cada vez más racionalizadas se deben a incompatibilidades entre los criterios abstractos de valor o aspectos de validez o sólo a una racionalización parcial y, por tanto, *desequilibrada,* por ejemplo: a que la economía capitalista y la administración moderna se expanden a costa de otros ámbitos de la existencia imponiendo formas de racionalidad económica y administrativa a otras esferas de la vida que por su propia naturaleza están llamadas a formas de racionalidad práctico-morales y estético-expresivas. Cualquiera sea la respuesta que haya de darse a esta cuestión, lo que no es lícito es confundir los aspectos de validez bajo los que formalmente se racionalizan en el mundo moderno tanto las distintas esferas de valor sujetas a su propia lógica interna como los correspondientes subsistemas sociales, con cualesquiera contenidos particulares de valor, con patrones de valor particulares históricamente cambiantes. Por muchas y grandes que sean las tensiones entre ellas, esas pretensiones de validez constituyen un sistema, que ciertamente aparece por primera vez en forma de racionalismo occidental, pero que allende la peculiaridad de esta determinada cultura, reclama validez universal y, por tanto, vinculante para *todo* «hombre civilizado» *(Kulturmensch).*

ad e) Racionalidad del modo metódico de vida. Max Weber llamó reiteradamente la atención sobre el núcleo irracional de la ética protestante de la profesión; y a estas referencias no se les puede negar intuitivamente un cierto derecho. Weber trató de averiguar «de quién era hija esa forma concreta de pensamiento y de vida "racional" de la que nació aquella idea de profesión y aquella entrega al propio *trabajo* profesional que tan irracional es desde el punto de vista del propio interés, y que fue y sigue siendo todavía un componente característico de nuestra cultura capitalista. Lo que aquí *nos* interesa es precisamente el origen de ese elemento "irracional" que se esconde tras éste y tras cualquier otro concepto de *profesión*» [71]. La represión que

[71] WEBER (1963), 62.

esa implacable ascesis intramundana impuso a los individuos, así en el trato con su propia naturaleza subjetiva como en el trato con los otros miembros de la trama de interacción e incluso con sus propios hermanos de fe, responde a la ciega obediencia al designio absolutamente irracional de Dios sobre la salvación de la propia alma. No cabe duda de que esta represión anímica tuvo, a lo menos parcialmente, efectos funcionales para la cimentación motivacional de la acción racional con arreglo a fines en la esfera del trabajo profesional; pero también nos permite vislumbrar a qué precio hubo de pagarse el cumplimiento de las condiciones formales que subyacen a esta ética de la intención que tan fecunda resultó para la práctica profesional —un precio que cabría expresar en términos de racionalidad moral y de racionalidad expresiva—. Con toda razón nota, por ejemplo, Brentano que esta ascesis, más que como ejercitación en un modo metódico-racional de vida, debería entenderse como introducción «racional a un modo de vida irracional». La respuesta de Weber a esta objeción no resulta muy convincente: «Así es en efecto. Pero una cosa no es nunca "irracional" de por sí, sino sólo cuando se la mira desde un determinado *punto de vista* "racional". Al hombre arreligioso le resulta "irracional" cualquier forma de vida religiosa, lo mismo que al hedonista cualquier forma de vida ascética, aun cuando éstas, si se las mide por el valor último que tratan de encarnar, constituyan una "racionalización". Lo que este trabajo (sobre "el espíritu del capitalismo") pretende es poner de manifiesto la equivocidad y diversidad de aspectos del concepto aparentemente unívoco de "racionalidad"» [72]. Sólo que la objeción de Brentano no se dirige en modo alguno contra la ética protestante de la profesión *en tanto que* forma de vida ética que, como tal, puede competir con otras de orientación utilitarista o estética. Por lo que Brentano se pregunta es por la consistencia *interna* de una forma de vida que Weber considera como la forma típica en que históricamente adquiere por primera (y única) vez estabilidad y continuidad el tipo complejo de acción en que se aúnan sistemáticamente la racionalidad con arreglo a medios, a fines y a valores. Ese modo metódico de comportamiento representa según Weber una forma de vida que materializa simultáneamente tres aspectos universales de la racionalidad práctica y que, por tanto, no expresa

---

72 WEBER (1963), 35, nota 1.

sólo una peculiaridad cultural. Y si, pese a todo, esta forma de vida ofrece rasgos irracionales, estos rasgos radican, efectivamente, en el mismo nivel que la racionalidad por mor de la cual Weber convierte esa forma de vida en centro de su análisis. Esta *contradicción* sólo puede resolverse, como veremos, si se logra demostrar el carácter meramente parcial, es decir, incompleto, de esa forma histórica de racionalización ética.

2. Desencantamiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo y nacimiento de las estructuras de conciencia modernas

Hemos obtenido una primera visión de conjunto del racionalismo occidental y de los medios conceptuales que emplea Weber para el análisis de este fenómeno. Lo cual nos ha permitido comprobar cómo Weber considera la diferenciación de las esferas culturales de valor como clave para la explicación del racionalismo occidental y cómo entiende a su vez esa diferenciación como resultado de una historia interna, como resultado de la racionalización de las imágenes del mundo. Este planteamiento teórico sólo resulta inteligible sobre el trasfondo de la filosofía neokantiana de los valores, por más que el propio Weber no *haga ningún intento de ordenar sistemáticamente ni de analizar* desde un punto de vista formal las esferas de valor que se limita a recoger inductivamente y a tratar en actitud descriptiva. Para no errar de antemano el blanco de la teoría weberiana de la racionalización conviene recurrir al concepto filosófico de *realización de los valores* para aclarar mediante él el concepto de *órdenes de vida* (*Lebensordnungen*). La perspectiva teórica del científico implica una estricta separación entre la esfera del ser y la esfera de la validez, con la consiguiente distinción entre enunciados descriptivos y enunciados evaluativos, distinción, empero, en que también el conocimiento, y no sólo las valoraciones, queda referido a una esfera de validez merced a la pretensión de verdad que vinculamos a los enunciados. El sociólogo distingue entre estas esferas como cualquier otro científico; pero la parcela de realidad sobre la que versa su ciencia se caracteriza porque en ella se compenetran de forma peculiar las esferas del ser y

del deber: la cultura se forma, como decía Rickert, por la relación de los hechos con un sistema de valores [73]. En su acción social los individuos y los grupos se orientan por valores; los objetos culturales y los órdenes institucionales encarnan valores. De ahí que el sociólogo haya de tener en cuenta que la realidad que él analiza en actitud descriptiva *también puede* ser considerada bajo aspectos de validez y que, normalmente, los individuos que aparecen en el ámbito objetual de su ciencia consideran su propio mundo bajo aspectos de validez —a saber: siempre que se orientan por valores concretos o por pretensiones abstractas de validez. El sociólogo puede aprovechar esta *referencia* de los objetos a los valores para vincular el análisis descriptivo de los órdenes de la vida social con una reconstrucción de las ideas o valores que esos órdenes encarnan.

Weber no hubiera podido plantear en modo alguno una teoría de la racionalización si como neokantiano no hubiera estado convencido de que los procesos de realización de valores pueden estudiarse simultáneamente desde dentro y desde fuera, como objetivaciones de un saber y a la vez como procesos empíricos; de que era posible vincular el aspecto de realidad y el aspecto de validez. Es este el tipo de investigación exigido por el desencantamiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo. Por eso Schluchter subraya con razón que «Weber tiende, en efecto, a aprehender las esferas de valor y los órdenes de la vida de forma descriptiva, y que, adoptando una actitud histórico-empírica, considera primariamente la validez bajo el aspecto de eficacia. Pero en el trasfondo de estos análisis se esconde una teoría del valor en la que han de anclarse las investigaciones histórico-empíricas. Y esto, a mi juicio, ha de tenerse especialmente en cuenta en el caso de la teoría histórico-empírica de la racionalización» [74]. Weber no hace explícito este trasfondo de teoría del valor, pero en él estriba cuando pone en relación ideas e intereses [1] y cuando en su análisis de las imágenes del mundo combina la consideración externa con la interna [2]. Entraré brevemente en esa temática para caracterizar después la racionalización de las imágenes del mundo, así en sus aspectos de contenido [3] como desde el punto de vista de los cambios estructurales que implica [4]. Finalmente, me referiré a algunas condi-

---

73 Cfr. HABERMAS (1970), 74 ss.

74 W. SCHLUCHTER (1979), 30.

ciones que han de cumplirse antes de que las estructuras de la comprensión religiosa del mundo, ya desencantada, puedan resultar eficaces en el plano de las instituciones sociales [5].

[1] *Ideas e intereses.* La racionalización de la cultura sólo se torna empíricamente eficaz cuando se convierte en racionalización de las orientaciones de acción y de los órdenes de la vida social. El saber acumulado en la cultura se transforma en formas de vida de los individuos y de los grupos, de un lado, y en formas de vida social (o en esferas de la vida, en órdenes de la vida, como Weber dice en vez de subsistemas sociales), de otro. Weber entiende esta transformación como una transferencia entre ideas e intereses. Parte de que los «seres de cultura» (*Kulturmenschen*) o individuos socializados tienen, por un lado, necesidades que han de satisfacer, y de otro, se mueven en plexos de sentido que necesitan de interpretación y de aporte de sentido. A estos dos aspectos responden, respectivamente, *intereses materiales e intereses ideales;* los unos tienen por objeto bienes terrenos como el bienestar, la seguridad, la salud y la longevidad, etcétera, los otros tienen por objeto bienes soteriológicos como la gracia, la redención, la vida eterna, o dentro del mundo, la superación de la soledad, de la enfermedad, de la angustia ante la muerte, etc. En caso de privaciones materiales surgen *problemas de penuria externa,* en caso de privaciones ideales *problemas de penuria interna.* En estas definiciones, pese a estar diseñadas en términos de antropología empírica, se refleja el tipo de conceptuación dicotómica de la teoría neokantiana del conocimiento. Pues bien, entre ideas e intereses se dan, por un lado, relaciones de tipo conceptual, y, por otro, relaciones de tipo empírico. Conceptual, porque las necesidades ideales se orientan directamente por ideas y valores, mientras que las necesidades materiales han de ser interpretadas por medio de ideas. Por otra parte, ideas e intereses traban entre sí relaciones empíricas, lo mismo en los órdenes de la vida social que en las estructuras de la personalidad de los miembros que las integran.

Los órdenes de la vida social pueden, en efecto, ser considerados en un doble aspecto. Por un lado regulan la apropiación de bienes, esto es, la satisfacción de intereses materiales e ideales. Por otro, realizan ideas o valores. Estos dos aspectos dependen el uno del otro. Los intereses sólo pueden ser satisfechos de modo estable a través de normas de comercio y trato social si se

unen con ideas que les sirvan de *justificación*; y, a su vez, las ideas sólo pueden imponerse empíricamente si se alían con intereses que las doten de *fuerza*.

Esta perspectiva *general* que Marx había formulado ya en los Anales Francoalemanes experimenta en Max Weber un giro levemente idealista, del que R. Bendix toma nota citando un característico pasaje de O. Hintze: «Cuando se persiguen enérgicamente intereses, se forma también una ideología que los anima, los refuerza y los justifica, y ésta, como fragmento imprescindible del proceso de la vida social en que la acción consiste, es tan real como los propios intereses "reales". Y por otra parte: cuando las ideas quieren conquistar el mundo necesitan de la tracción de intereses "reales", los cuales muchas veces las desvían después, más o menos, de su objetivo original, e incluso pueden transmutarlas y falsearlas» [75]. Max Weber parte de un modelo que Parsons desarrollaría más tarde (en una versión influida por Durkheim): los sistemas de acción social o los «órdenes de la vida social» integran ideas e intereses pudiendo así ordenar las oportunidades legítimas de satisfacción de intereses materiales e ideales. La compenetración de ideas e intereses y su mutua estabilización sirven para regular la apropiación de bienes materiales e ideales y para anclar esta regulación en los motivos y orientaciones de valor de los afectados, de suerte que exista suficiente probabilidad de que por término medio se van a respetar las correspondientes normas. Los intereses tienen que quedar ligados a ideas para que las instituciones en que esos intereses se expresan tengan consistencia; pues sólo a través de ideas puede un orden de la vida social cobrar validez legítima.

Esto es algo que podemos ver bien si consideramos el caso de un orden «exento de validez», un orden que se mantenga de forma puramente fáctica. Si prescindimos del caso inestable de un orden abiertamente represivo basado en la intimidación y el terror [76], el ejemplo más obvio es el de «una regularidad en el decurso de la acción social, determinada simplemente por la costumbre o por una trama de intereses» [77]. Max Weber llama costumbre al «ejercicio de una práctica arraigada», que se vuelve tan

---

75 BENDIX (1964), 44.
76 WEBER (1968 a), 210.
77 WEBER (1964), 22.

«romo», que la estructura normativa interna de la práctica se atrofia, no quedando más que el puro hábito y el cumplimiento inconsciente y casi mecánico de la regla. En cambio, un orden instrumental basado en una *trama de intereses* se apoya tan sólo en «la ponderación "racional con arreglo a fines" de ventajas y desventajas» por parte de sujetos que actúan estratégicamente, que hace que sus expectativas, al tornarse complementarias, se estabilicen mutuamente. Pero un orden, que «*sólo* descansara sobre tales bases» —como la represión, la costumbre, o una trama de intereses— «sería relativamente lábil» [78]. De ahí que el caso normal sea un orden que expresa una trama de intereses y a la vez es reconocido como legítimo.

Weber habla de validez y legitimidad cuando un orden es reconocido subjetivamente como vinculante u obligatorio. Este reconocimiento se apoya *directamente* en ideas, que son las que llevan consigo un potencial de fundamentación y justificación, y no en tramas de intereses: «A un contenido de sentido de una relación social *a*) sólo le llamaremos «orden» cuando la acción se oriente (por término medio o aproximativamente) por «máximas» que puedan explicitarse. Y sólo hablaremos *b*) de «validez» de ese orden cuando la efectiva orientación por aquellas máximas tenga lugar, al menos *también* (es decir en un grado que tenga *relevancia* en la práctica), porque de alguna manera se las considera válidas *para* la acción: bien sea como obligatorias, o como ejemplares. De hecho la orientación de los actores por un «orden» se debe, normalmente, a los motivos más diversos.

Pero la circunstancia de que *junto* a los demás motivos, al menos una parte de los actores considere también ese orden como algo ejemplar u obligatorio y, por ende, como algo que *debe* estar vigente, acrecienta, naturalmente, la probabilidad de que la acción se oriente conforme a él, y con frecuencia en un grado muy significativo. Un orden que sólo se observe por motivos racionales con arreglo a fines es, por lo general, bastante más lábil que el que sólo se observa por la fuerza de la costumbre, a consecuencia de la habituación a un determinado comportamiento, que es con mucho el tipo más frecuente de actitud íntima. Pero es todavía mucho más lábil que un orden que se presente con

[78] WEBER (1968 a), 215.

el prestigio de la ejemplaridad o de la obligatoriedad, o como de aquí en adelante diremos, de la "legitimidad"»[79].

En la medida en que la estabilidad de un sistema de acción o de un orden de la vida depende de su legitimidad, descansa fácticamente también sobre una «validez consensual». El carácter consensual de la acción comunitaria consiste en que los miembros de un grupo reconocen el carácter vinculante de las normas de acción que rigen en el grupo y saben los unos de los otros que mutuamente se sienten obligados a observarlas. Lo que este concepto de «orden legítimo» tiene de importante para la problemática de la racionalización es, por de pronto, que las ideas están acopladas con los intereses de forma ciertamente harto imperfecta, pero que, no obstante, es a través de esa integración como los intereses proporcionan a las *razones* y a las *pretensiones de validez eficacia fáctica.*

Por lo general, una esfera de valor que entrañe ideas socialmente importantes, sólo puede materializarse de forma muy incompleta en un orden legítimo. Es lo que demuestra la violencia inserta en las estructuras de las normas de acción, pese al «carácter consensual» de éstas. Las normas necesitan de sanción: bien de sanciones externas (de la reprobación por parte de los miembros en el caso de la violación de *convenciones,* y del aparato coactivo de una asociación en el caso de la violación de *normas jurídicas*[80], o bien de sanciones internas (como la vergüenza o la culpa en el caso de las *normas éticas*). Sirviéndose del ejemplo de la organización jurídica del orden económico Weber explica la relación que existe entre la pretensión de validez normativa y la validez social de las normas de acción que se basan en un acuerdo fáctico: «Salta a la vista... que el orden jurídico ideal de la "teoría del derecho" nada tiene que ver directamente con el cosmos de la acción económica de hecho, ya que ambos radican en planos distintos: el primero, en el plano del deber ser ideal y el segundo en el plano del acontecer real. Ahora bien, si a pesar de eso el orden económico y el orden jurídico guardan entre sí las relaciones más estrechas, ello significa que este último no es entendido en sentido jurídico, sino en sentido sociológico: como validez *empírica.* El significado del término "orden jurídico" cambia entonces por completo. Pues ya no significa un

---

[79] WEBER (1964), 22 s.
[80] WEBER (1964), 240 ss.

cosmos de normas deducidas con "corrección" lógica e ideal, sino un complejo de móviles fácticos de la acción humana real [81].»

De esta distinción entre validez ideal y validez social se siguen dos consecuencias: la primera de ellas es una consecuencia metodológica que desde la disputa sobre la neutralidad valorativa ha atraído sobre sí toda la atención. En su discusión con Stammler, Weber subraya una doble distinción: distingue, de un lado, entre las regularidades fácticas del comportamiento y las regulaciones normativas de la acción, y, de otro, entre el sentido de una pretensión normativa de validez y el hecho de que esa pretensión sea fácticamente reconocida. Weber critica a continuación la confusión de enunciados descriptivos sobre estándares de valoración aceptados y sobre normas vigentes, con enunciados que recomiendan, expresan o justifican normas: «Y sobre todo, en Stammler se confunde la "validez" *ideal* de una "norma" deducible científicamente por el dogmático del derecho o por el ético, con la influencia real que sobre la acción empírica ejercen las representaciones sobre la validez de las normas, la cual ha de ser objeto de una consideración empírica» [82]. Las cuestiones relativas a la validez ideal de las normas sólo pueden plantearse, lo mismo para el teórico que para los afectados, en la actitud realizativa (*performative Einstellung*) de un agente (o de un participante en el discurso), mientras que las cuestiones relativas a su validez social, las preguntas del tipo de si tales valores y normas son de hecho aceptados o no en un determinado grupo, tienen que ser tratadas en la actitud objetivante de una tercera persona. A lo cual responde en el plano semántico la distinción entre juicios de valor y juicios de hecho. Weber insiste, con razón, en que los enunciados del primer tipo no pueden deducirse de enunciados del segundo. Pero este interés del metodólogo Weber, y con ello pasamos a la segunda consecuencia, ha venido ocultando en buena parte hasta hoy el *otro* interés que el sociólogo Weber manifiesta *también* en ese mismo contexto.

Con efecto: la problemática de la racionalización social resulta precisamente de que las «representaciones sobre la validez de las normas» vienen respaldadas por ideas y, por tanto, pueden ser también influidas por la elaboración intelectual de las relaciones internas de sentido, es decir, por lo que Max Weber

---

81 WEBER (1964), 234.

82 WEBER (1964), 246.

llama «intelectualización». La estabilidad de los órdenes legítimos depende entre otras cosas del *factum* de que se reconozcan sus pretensiones normativas. Y como quiera que esta validez social guarda una relación interna con las razones y, en términos generales, con el potencial de fundamentación que los sistemas de interpretación, las imágenes del mundo y las tradiciones culturales entrañan, resulta que la elaboración y sistematización de las imágenes del mundo, que los intelectuales impulsan, tiene consecuencias *empíricas*. El tratamiento de los sistemas culturales de interpretación por parte de los intelectuales conduce por lo general a procesos de aprendizaje que el científico social puede *reconstruir y enjuiciar* con tal que adopte la misma actitud realizativa que el intelectual que opera en el ámbito objetual. Pues para hacer esa reconstrucción racional de los procesos de racionalización cultural (y social) el científico social *no* puede limitarse a una descripción de las representaciones fácticas, ya que sólo podrá entender la fuerza de convicción que empíricamente ejercieron las nuevas ideas y la mengua de la fuerza de convicción de las antiguas en la medida en que, en el marco del contexto de tradición que esté considerando, reconstruya las *razones* con que lograron imponerse las nuevas ideas. Ciertamente que el científico social no necesita dejarse convencer por estas razones para poder entenderlas; pero no las entenderá si, a lo menos implícitamente, no *toma postura frente a ellas* (es decir, si no sabe si las comparte o, eventualmente, por qué no puede compartirlas, o si ha de dejar en suspenso la cuestión). No vamos a entrar aquí en el lado metodológico de las reconstrucciones racionales; pero sí me interesa subrayar que la distinción entre validez ideal y validez social de (los valores y) las normas tiene una consecuencia que en nuestro contexto importa mucho más que el postulado de la neutralidad valorativa. Los procesos de racionalización sólo pueden obrar sobre los órdenes de la vida social porque la estabilidad de los órdenes legítimos depende de que se reconozcan fácticamente pretensiones de validez tales que pueden verse atacadas desde dentro, es decir, que pueden verse *sacudidas* por la crítica, por nuevas ideas, por procesos de aprendizaje, etcétera.

Ahora bien, en las sociedades tradicionales (y no sólo en ellas) las nuevas ideas, las nuevas razones y niveles de fundamentación no aparecen en forma de una argumentación regulada: «¿Cómo nace en este mundo en que lo "regular" se acepta como

"válido" cualquier tipo de "innovación"? Visto desde fuera: mediante el cambio de las condiciones externas de la existencia, de esto no cabe duda. Pero éstas no proporcionan la menor garantía de que la respuesta no sea una decadencia de la forma de vida en cuestión, y no un orden nuevo; y sobre todo, no son una condición imprescindible; en muchos casos, muy importantes, de órdenes nuevos, ni siquiera son una condición cooperante» [83]. Weber prefiere explicar las innovaciones por «inspiraciones» de figuras que obran por carisma y que disponen, por tanto, en grado eminente de la capacidad de crear sentido. Las grandes religiones universales provienen todas ellas de fundadores que dominaban la palabra profética y que, mediante una vida ejemplar, infundieron vigor a las nuevas ideas. Más tarde fue preciso, por supuesto, el trabajo de intelectuales, de monjes, de maestros sapienciales, para dar forma dogmática a esas nuevas ideas y a esas formas de vida, y para «racionalizarlas» y convertirlas en una doctrina susceptible de tradición. Es en este plano que representan las grandes religiones universales donde se produce el enfrentamiento de los intelectuales con los motivos, con los patrones de interpretación, con las estructuras de fundamentación propias de la anterior visión, mítica, del mundo: «Precisamente las interpretaciones religiosas del mundo y las doctrinas ético-religiosas deliberadamente racionales elaboradas por los intelectuales se vieron profundamente expuestas al imperativo de ser consecuentes. Aun cuando en este o aquel asunto particular no se atuvieran al "principio de no contradicción" e incluyeran entre sus postulados éticos posturas que no eran deducibles de sus propias premisas, en todas ellas se hace sentir de algún modo el efecto de la *ratio*, y, en particular, de la deducción teleológica de los postulados prácticos» [84].

Valiéndonos de estas consideraciones podemos formular con más rigor la relación entre ideas e intereses. En la introducción a la ética económica de las religiones universales nos encontramos con aquel famoso pasaje que implícitamente constituye una réplica al prólogo de Marx a la Crítica de la Economía Política: «Son los intereses... no las ideas, los que directamente gobiernan la acción de los hombres. Ahora bien, las "imágenes del mundo", que estaban hechas de "ideas", actuaron a menudo de guardagu-

83 WEBER (1964), 242.
84 WEBER (1963), 537.

jas que determinaron las vías por las que la dinámica de los intereses movió la acción» [85]. En la medida en que para explicar la acción social tenemos que recurrir a órdenes legítimos (a convenciones y a normas jurídicas) estamos suponiendo:

— que «la dinámica de los intereses» mueve la acción;
— pero que la dinámica de los intereses sólo se impone dentro de los límites que les fijan las valoraciones normativas que rigen fácticamente;
— que la validez normativa de las regulaciones descansa en la fuerza de convicción de las ideas que pueden alegarse en su justificación; y
— que la fuerza de convicción que fácticamente poseen las ideas depende *también* del potencial de fundamentación y de justificación (que en actitud realizativa podemos someter a un enjuiciamiento objetivo) que esas ideas representan en un contexto dado.

De donde se sigue que la estabilidad de los órdenes legítimos está sujeta *también* a limitaciones estructurales resultantes del potencial legitimador que poseen las ideas y las imágenes del mundo disponible. Este potencial cambia, así con las condiciones fácticas (externas) de credibilidad como con las condiciones racionales (internas) de validez. Pues bien, el grado en que la facticidad del reconocimiento de las pretensiones de validez depende de las condiciones internas que convierten algo en digno de ser reconocido (es decir, de las condiciones internas de validez) es también el grado en que tiene eficacia empírica la racionalización de las imágenes del mundo, racionalización que se cumple conforme a una lógica interna regida por criterios de validez. Esta racionalización es empíricamente eficaz en el sentido de «un puesto de agujas que marca las vías» por las que los intereses se conjugan con las ideas para dar un orden legítimo.

En este supuesto teórico basa también Weber su método «de facilitar la exposición de lo que sería una diversidad casi inabarcable, mediante la adecuada construcción de tipos racionales, es decir, destacando las formas internamente más "consecuentes" de comportamiento práctico deducibles de premisas bien sentadas. Y finalmente, y esto es lo principal, un ensayo de sociología de la religión de este tipo tiene que ser una contribución a la

[85] WEBER (1963), 252.

tipología y a la sociología del racionalismo. Por eso, arranca de las formas más racionales que la realidad *puede* adoptar, tratando de averiguar en qué medida se sacaron o, en su caso, por qué no se sacaron en la práctica, las consecuencias teóricamente posibles» [86]. Esto no quiere decir que Weber equipare el resultado de estas reconstrucciones racionales de las imágenes del mundo con el sistema de orientaciones efectivamente vigente en la práctica; se sirve de él sólo como de un medio de conocimiento para adentrarse en las estructuras de la conciencia cotidiana y, particularmente, en la ética económica: «Lo que importa no es la teoría ética de los compendios teológicos, que sólo pueden utilizarse como medio de conocimiento (muy importante a veces), sino los *estímulos prácticos para la acción* provenientes del lado psicológico y pragmático de las religiones» [87].

[2] *Factores internos y factores externos en la evolución de la imagen del mundo.* Las ideas e intereses no sólo se unen en el plano de la sociedad para dar órdenes legítimos y ámbitos de la existencia institucionalmente ordenados. También en el plano de la cultura observamos una interacción de ideas e intereses. Para el análisis de la evolución de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo es de especial importancia que la separación de cuestiones de validez y cuestiones de eficacia empírica se haga de modo que la lógica de las *posibilidades evolutivas* que las estructuras de las imágenes del mundo circunscriben pueda quedar puesta en relación con la *dinámica evolutiva de las imágenes del mundo,* esto es, con los factores que operan selectivamente desde fuera sobre esas imágenes del mundo; pero cuidando de no mezclar ambas cosas.

F. H. Tenbruck ha subrayado con razón que lo que Weber pretendió en sus trabajos sobre «la ética económica de las gran-

---

86 WEBER (1963), 537 s. R. Prewo trata de establecer una mediación entre la metodología y la sociología de la dominación: la formación de tipos ideales sólo sería posible en la medida en que fácticamente (en el sentido de una institucionalización de la acción racional con arreglo a fines) se constituyen sistemas de acción racionalizados (R. PREWO, *Max Webers Wissenschaftsprogramm*, Francfort, 1979). Esta interpretación no puede explicar por qué Max Weber construye en su sociología de la religión p.e. tipos ideales que tienen como punto de referencia la «etización» de las imágenes del mundo y no la racionalidad con arreglo a fines de las acciones.

87 WEBER (1963), 238.

des religiones» no fue solamente corroborar por vía comparativa sus tesis sobre el protestantismo. Para Tenbruck el tema propiamente dicho de esos estudios es el proceso histórico universal de desencantamiento: «Evidentemente no sólo se trataba de saber si en las otras culturas no pudo formarse una mentalidad económica racional por falta de ascesis intramundana; la cuestión a dilucidar era otra más general, a saber: la de cómo opera y se produce la racionalidad en el juego de ideas e intereses» [88]. Y en este contexto Tenbruck hace tres observaciones que hasta aquí no se habían tenido suficientemente en cuenta en los estudios sobre Weber.

Se da cuenta, en primer lugar, de que Weber, con su tesis de que la racionalización de todas las religiones universales es homodireccional, en asuntos de religión se sitúa de súbito, pese a su escepticismo frente a las leyes del progreso, en la posición del evolucionismo contemporáneo» [89]. Señala, en segundo lugar, que Weber atribuye eficacia empírica a las pretensiones internas de validez de las imágenes religiosas del mundo y a la evolución que éstas experimentan obedeciendo a su propia lógica interna: «Su evolución (de las imágenes del mundo) respondería a coacciones predominantemente racionales, la génesis de la religión tendría, pues, como contenido un progreso en la racionalidad... la prueba de su validez cuasi-empírica la extrajo (Weber) del material empírico referente a la ética económica de las religiones universales» [90]. Y finalmente, Tenbruck señala el problema de contenido con el que Max Weber pone en relación ese «proceso de aprendizaje» que se extiende a todas las religiones universales: «Las coacciones racionales a que (según Weber) obedecerían las religiones, provienen de la necesidad de encontrar una respuesta racional al problema de la teodicea, y las etapas de la evolución religiosa son las versiones cada vez más articuladas y explícitas de este problema y de sus soluciones» [91]. La línea en que el pensamiento mítico de las religiones tribales arcaicas es racionalizado progresivamente y transformado a la postre en una ética universalista de la intención, es decir, la línea en que ese pensamiento es «etizado», la caracteriza Tenbruck de la siguiente forma: «Cuando los hombres dejaron de considerar los poderes

---

[88] F. H. TENBRUCK, «Das Werks Max Weber», *KZSS*, 27, 1975, 677.
[89] TENBRUCK (1975), 682.
[90] TENBRUCK (1975), 682.
[91] TENBRUCK (1975), 683.

misteriosos que se les resistían en un entorno que no dominaban, como fuerzas inmanentes a las cosas y empezaron a representárselos como cosas detrás de las cosas, aparece en el mundo, según Weber, una nueva idea, y cuando convierten a esos seres en seres personales, estamos ante otra nueva idea. El concepto monoteísta de un Dios supramundano también es para Weber una nueva idea que nació en un determinado momento, pero que una vez aceptada tuvo trascendentales consecuencias. La siguiente idea completamente nueva fue la representación de ese Dios como un Dios que premia y castiga, especialmente cuando de ella se extrajo otra, a saber: que tanto en el más allá como en este mundo la suerte de los hombres depende esencialmente de la observancia de los preceptos éticos. Con la profecía misionera, es decir, en el judaísmo, vuelve a aparecer en el mundo otra nueva idea, puesto que ahora el hombre tenía que entenderse a sí mismo como instrumento de Díos en el mundo. Y cuando el protestantismo introduce la predestinación estamos de nuevo ante otra nueva idea» [92].

Esta racionalización religiosa ha sido abordada sistemáticamente por N. Bellah y por R. Döbert [93]. Pues bien, las investigaciones de Döbert ponen de manifiesto que Weber (y Tenbruck siguiendo a Weber) no distingue suficientemente entre la problemática de *contenido*, al hilo de la cual se desarrolla la racionalización, y las *estructuras* de conciencia que resultan de la etización de las imágenes del mundo. Mientras que los contenidos de las imágenes del mundo reflejan las distintas soluciones dadas al problema de la teodicea, los aspectos estructurales se ponen de manifiesto, como veremos, en aquellas «tomas de postura frente al mundo» que vienen determinadas por conceptos formales de mundo. Separando así los aspectos estructurales y los aspec-

[92] TENBRUCK (1975), 685.

[93] R. N. BELLAH, *Beyond Belief*, Nueva York, 1970; R. DÖBERT, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Francfort, 1973; ID., «Die evolutionäre Bedeutung der Reformation», en C. SEYFARTH y W. M. SPRONDEL (eds.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Francfort, 1973, 303 ss.; ID., «Zur Logik des Ubergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen», en K. EDER (ed.), *Die Entstehung von Klassengasellschaften*, Francfort, 1973, 330 ss.; ID., «Methodologische und forschungstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Studienmodellen», en U. JAEGGI y A. HONNETH (eds.), *Theorien der Historischen Materialismus*, Francfort, 1977, 524 ss.

tos de contenido, la interacción de ideas e intereses puede analizarse bien, utilizando el material difundido por el propio Weber.

Las investigaciones de Weber confirman, en efecto, que las diversas sendas por las que se desarrolla la racionalización religiosa en las culturas superiores, desde sus comienzos en el mito hasta el umbral de la comprensión moderna del mundo, parten *en primer lugar* del mismo problema, es decir, del problema de la teodicea, y *en segundo lugar*, apuntan todas ellas en la dirección de una comprensión del mundo desencantada, depurada de representaciones mágicas (aunque sólo la senda evolutiva occidental lleva a una comprensión del mundo completamente decentrada en el sentido que Piaget da a este término). Si suponemos entonces que la *dirección* del desarrollo religioso puede explicarse por la lógica interna de ese problema básico y de las estructuras de las imágenes del mundo, mientras que el *contenido específico* en que se traducen las posibilidades circunscritas por esas estructuras es menester hacerlo derivar de factores externos, obtenemos un claro deslinde metodológico: el trabajo de reconstrucción racional versa sobre las relaciones internas de sentido y de validez, y su objetivo es hacer una ordenación lógico-evolutiva de las estructuras de las imágenes del mundo y una clasificación tipológica de sus contenidos; por el contrario, el análisis empírico, es decir, el análisis sociológico en sentido estricto, ha de versar sobre los determinantes externos de los contenidos de las imágenes del mundo y sobre cuestiones de dinámica evolutiva como son, por ejemplo, las siguientes:

— qué clases de conflictos desbordan típicamente la capacidad de interpretación estructuralmente limitada de una imagen vigente del mundo y cómo identificar esos conflictos;
— en qué situaciones de conflicto determinadas por la estructura social surge típicamente la problemática de la teodicea;
— quiénes son los portadores sociales de la implantación carismática o de la racionalización de una nueva visión del mundo;
— en qué capas sociales se acepta una nueva imagen del mundo y a qué ámbitos afecta esa aceptación, y en qué medida esa nueva visión del mundo opera empíricamente orientando la acción cotidiana;

— cuál ha de ser el alcance de la institucionalización de las nuevas imágenes del mundo para hacer posibles órdenes legítimos —¿basta que queden institucionalizadas entre las élites, o han de extenderse a una población global?
— y finalmente, cómo guían los intereses de las capas portadoras la selección de los contenidos de las imágenes del mundo.

Antes de entrar en el análisis que hace Weber de las imágenes del mundo, voy a indicar los dos puntos de vista desde los que se hace ese análisis. Sorprende en *primer lugar* que Weber limite el análisis de la racionalización de las imágenes del mundo al punto de vista de su *etización*: estudia la formación de la ética religiosa de la intención, y en general, la formación de las concepciones jurídicas y morales postradicionales. Esta limitación resulta hasta cierto punto lógica si se considera que lo que a Weber le interesa son los presupuestos racionales de la estabilidad de los órdenes legítimos y, sobre todo, las condiciones racionales que ha de cumplir la integración social en el tránsito a las sociedades modernas. Pero la racionalización de las imágenes del mundo también hubiera podido estudiarse en otras dos dimensiones: Weber también hubiera podido estudiar desde el punto de vista de la ciencia moderna y del arte autónomo la transformación de los componentes cognitivos y expresivos. Esto es algo que no hizo, aun cuando en su estudio de la racionalización social que se inicia con la modernidad está presuponiendo la diferenciación de *esas tres* esferas de valor.

En segundo lugar, Weber estudia el proceso de desencantamiento de las imágenes religiosas del mundo desde un punto de vista histórico concreto. Al reconstruir la historia de las ideas morales y jurídicas, lo que le interesa no son las estructuras de las éticas de la intención *en general,* sino el nacimiento de la ética económica capitalista, ya que lo que Weber trata de aclarar son las condiciones culturales bajo las que se efectuó el tránsito al capitalismo y, por tanto, que permitieron resolver el problema evolutivo central, a saber: el de integrar socialmente un subsistema social diferenciado, especializado en la acción racional con arreglo a fines. De ahí que sólo se interesara por las ideas que hicieron posible que el *tipo de acción racional con arreglo a fines* quedara anclado, *de forma racional con arreglo a valores,* en el sistema del trabajo social.

Conviene no perder de vista estas limitaciones. Podrían explicar por qué Weber no agota, como veremos, las posibilidades sistemáticas que su enfoque teórico ofrece. Según este enfoque, la institucionalización de nuevas orientaciones de acción y el nacimiento de órdenes legítimos tiene su raíz y origen en la cooperación de ideas e intereses. Los intereses explicarían aquí *tanto* el impulso que las *estructuras de las imágenes del mundo* reciben para desarrollarse conforme a la lógica que les es propia *como* la *acuñación* selectiva que se hace de las posibilidades que esas nuevas estructuras cognitivas abren, es decir, el tipo de *contenidos de las imágenes del mundo.* Esta perspectiva teórica está virtualmente contenida en la obra de Max Weber si se la considera en conjunto. Si nos dejamos guiar por tal perspectiva para interpretar los estudios de Weber de sociología de la religión obtenemos un agudo contraste entre las *posibilidades de orientación* que ofrecen las estructuras de conciencia modernas que resultaron del proceso de desencantamiento y el perfil de las posibilidades seleccionadas y *realizadas,* traducidas efectivamente en instituciones, que caracteriza a la sociedad capitalista. Weber entiende la racionalización de las imágenes del mundo como un proceso

— que apunta en la *misma dirección* en todas las religiones universales;
— que por razones externas sólo es llevado radicalmente hasta el final en *una* de esas líneas de tradición,
— de modo que sólo en Occidente libera ese proceso las estructuras de conciencia que posibilitan la comprensión moderna del mundo.

Estas estructuras de la comprensión del mundo afectan a los componentes cognoscitivos y expresivos de la tradición, no menos que a los normativos; pero Weber se concentra en la formación de la ética universalista de la intención. El hecho de que el nivel postradicional de la conciencia moral sólo resulte accesible en *una* cultura, en la cultura europea, no implica todavía su *implantación* social en forma de ética protestante. A eso sólo se llega cuando las estructuras de la ética de la intención, que elevan la acción racional *con arreglo a valores* a principio rector del comportamiento intramundano, determinan la manera de vida

de anchas capas sociales, pudiendo así servir al anclaje motivacional de la acción económica racional con arreglo a fines.

Weber tiene que postular un desarrollo paralelo, aunque no simultáneo, para el derecho moderno. La etización de las imágenes del mundo implica también una racionalización de la conciencia jurídica; pero, una vez más, el que en el umbral del mundo moderno estén disponibles concepciones jurídicas postradicionales no implica todavía que se implante un sistema jurídico moderno. Sólo sobre la base del derecho natural racional se logra reconstruir de tal suerte las materias jurídicas en categorías de derecho formal, que pueden crearse instituciones jurídicas capaces de satisfacer formalmente principios universalistas, a saber: aquellos que regirán en adelante el tráfico económico privado de los propietarios de mercancías y la actividad, complementaria, de la administración pública.

En la exposición de Weber no aparece con suficiente claridad el paralelismo entre estos dos procesos (el de anclaje motivacional y el de materialización institucional de las ideas morales y jurídicas postradicionales); separa la sociología del derecho de la sociología de la religión y acentúa más la relación de la racionalización religiosa con la ética económica que con el desarrollo jurídico. Quizá esto se deba a que la aparición del derecho natural racional no puede explicarse sólo por medio de la racionalización de las imágenes del mundo, sino que también depende en buena parte del desarrollo de la ciencia moderna y, por tanto, hubiera exigido un análisis de la relación entre los componentes cognoscitivos y los componentes práctico-morales de las imágenes del mundo.

Separando, pues, como lo hemos hecho, el resultado de la racionalización religiosa, es decir, la *formación de estructuras de conciencia modernas* en la dimensión de la moral y el derecho, del proceso de *realización de valores* por el que surgió la forma de integración social específica de la sociedad moderna, se ve también claro cómo hay que distribuir la carga de la prueba entre los factores externos e internos. En términos abstractos cabe indicar el tipo de problemas que conciernen a la *dinámica* evolutiva y que, por tanto, no pueden explicarse recurriendo a la lógica interna del desarrollo de las imágenes del mundo y de la diferenciación de esferas de valor. Sólo mediante un análisis sociológico de la trama de intereses en que se ven envueltos los

agentes sociales relevantes, de los movimientos sociales, de los conflictos, etc., se puede explicar

— por qué la racionalización de que internamente eran susceptibles todas las imágenes del mundo sólo se llevó hasta el final en una línea de tradición, en la judeo-cristiana;
— por qué sólo en Occidente se cumplieron las condiciones para la institucionalización de estructuras universalistas de la moral y del derecho, y
— por qué aquí se dio a los problemas sistémicos que típicamente emergen una solución que condujo (con el modo metódico de vida y con el comercio jurídico moderno como ingredientes básicos) a la forma de integración social característica de las sociedades capitalistas.

Es conocida la contribución de Weber a este análisis sociológico, en sentido estricto, del tránsito desde la sociedad feudal a la sociedad moderna. Weber subrayó muchos de los factores que hoy juegan un importante papel en las recientes teorías de la modernización: el hecho de la existencia de una cultura relativamente unitaria; la descentralización de los poderes políticos; el equilibrio de fuerzas en el conflicto entre el Estado y la Iglesia; la diferenciación interna de esta última en Iglesia institucional, órdenes religiosas y laicado; la peculiar estructura de las ciudades manufactureras del Medievo, integrada por patriciado y gremios; las tendencias a la «comercialización» del tráfico social, a la burocratización de la administración, etc.[94]. No voy a entrar en estos factores, sino que voy a limitarme a los *factores internos* de la racionalización de las imágenes del mundo, así como a los *aspectos estructurales* de la materialización de estructuras de conciencia modernas en la ética protestante y en el sistema jurídico moderno.

[3] *Aspectos de contenido.* Weber estudió tres de las grandes religiones universales: la china (confucionismo, taoísmo), la india (budismo, hinduismo) y el judaísmo antiguo. Los estudios que tenía en proyecto sobre el cristianismo y el Islam no pudo realizarlos. Weber procede, por regla general, de forma compa-

[94] Sobre el estado actual de la discusión, cfr. R. van Dülmen, «Formierung der europäischen Gesellschaft in der frühen Neuzeit», en *Geschichte und Gesellschaft*, 7, 1981, 5 ss.

rativa; pero sólo en algunos lugares la exposición comparativa se condensa y convierte en comparación sistemática (principalmente en la *Einleitung* *, en la *Zwischenbetrachtung* ** y en el capítulo final del estudio sobre China) [95].

Si sólo tomamos en consideración los puntos de vista más generales, Weber diferencia las imágenes del mundo —que parten todas de un mismo tema básico— principalmente en las dimensiones de la idea de Dios (Dios creador personal vs. orden cósmico impersonal) y de la orientación soteriológica (afirmación del mundo vs. rechazo del mundo) [96].

a) El tema. La racionalización parte de un tema que es común a todas las religiones universales: el de cómo justificar la desigualdad en la distribución de los bienes entre los hombres. *Este problema ético fundamental,* que rompe los límites del mito, proviene de la necesidad de buscar una explicación religiosa al sufrimiento que se percibe como injusto. Pero para que el infortunio personal pueda ser percibido como injusto tiene que producirse primero un cambio en la valoración del sufrimiento, pues en las sociedades tribales el sufrimiento era considerado como síntoma de una culpa secreta: «Se consideraba que el sufriente, el atribulado, el enfermo o el afectado de cualquier otro tipo de infortunio permanente o estaba poseído por un demonio o había incurrido en la ira de un dios al que había ofendido» [97].

Por lo demás, los cultos tribales estaban hechos para la superación de las situaciones de penuria colectiva, no para domeñar el destino individual. Nueva es la idea de que el infortunio personal puede ser no merecido y de que el individuo puede abrigar la esperanza de ser redimido de todos los males, de la enfermedad, de la pobreza, de la miseria e incluso de la muerte. Nueva es también la formación de comunidades independientes de las asociaciones étnicas, el establecimiento de comunidades religiosas que se ocupan del destino soteriológico de los individuos:

---

* En la versión castellana: «Introducción» (pp. 193-223) al ensayo «La ética económica de las religiones universales», Madrid, 1983. *[N. del T.]*.

** En la versión castellana: «Excurso: Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo», Madrid, 1983. *[N. del T.]*.

95 WEBER (1963), 237-275; 536-573; 512-534. W. SCHLUCHTER (ed.), *Max Webers Studies über das antike Judentum*, Francfort, 1981.

96 Cfr. la detallada exposición de SCHLUCHTER (1979), 230 ss.

97 WEBER (1963), 241.

«La predicación y la promesa se dirigen, como es lógico, a la masa de los *necesitados* de redención. Ellos y sus intereses se convierten en centro de la organización profesional de la 'cura de almas', que es aquí donde surge. La determinación de las causas del sufrimiento individual y, por tanto, la remisión de los 'pecados' (lo que originalmente significa: de las violaciones de los preceptos rituales), y el consejo: la indicación del comportamiento que ha de adoptarse para evitar el sufrimiento, se convierten ahora en las tareas típicas de sacerdotes y magos. Con lo que sus intereses materiales e ideales pudieron de hecho ponerse crecientemente al servicio de motivos *plebeyos*» [98].

Resuena aquí una explicación sociológica que Weber no lleva muy lejos: la nueva valoración del sufrimiento individual y la aparición de necesidades individuales de salvación, que convierten la cuestión del sentido ético de lo absurdo en punto de partida de un pensamiento religioso que apunta por encima de los mitos locales, no es algo que caiga del cielo; es resultado de procesos de aprendizaje que se ponen en marcha cuando las ideas de justicia vigentes en las sociedades tribales chocan frontalmente con la nueva realidad de las sociedades de clase. Las religiones universales se desarrollan sin excepción en las «civilizaciones», es decir, en el marco de sociedades organizadas estatalmente, en las que surgen nuevas formas de producción independientes del sistema de parentesco y las correspondientes formas de explotación económica [99]. Pero para arrastrar a las masas, que «en todas partes estaban prisioneras del arrollador primitivismo de la magia», «a un movimiento religioso de tipo ético» [100] ese potencial hubo de ser desencadenado primero por los profetas.

b) Imágenes del mundo teocéntricas vs. imágenes del mundo cosmocéntricas. Las religiones universales parten, pues, del mismo problema fundamental: en vista de la patente desigualdad en la distribución de la fortuna entre los hombres, tratan de satisfacer «el interés racional por la compensación ideal y material» por medio de explicaciones que satisfacen pretensiones sistemáticas cada vez más rigurosas: «Tras todo ello se oculta siempre una *toma de postura frente a algo* que en el mundo real es percibido como específicamente 'sin sentido' y, por tanto, el

[98] WEBER (1963), 243 s.
[99] K. EDER (1973); ID., *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Francfort, 1976.
[100] WEBER (1963), 248.

postulado de que el mundo en su totalidad es un 'cosmos' con sentido, o de que puede y debe serlo»[101].

Con todo, la cuestión de la justificación de las manifiestas injusticias no es tratada como un problema puramente ético; es parte de una pregunta teológica, cosmológica y metafísica por la estructura del mundo en su conjunto. Este *orden del mundo* es pensado de modo que los aspectos ónticos y normativos se funden entre sí. En este marco de un pensamiento centrado en un orden religioso-metafísico se encuentran después para el mismo problema soluciones bien distintas. Weber contrasta principalmente *dos estrategias categoriales: la primera, la occidental,* se sirve de la concepción de un Dios creador, supramundano y personal; la otra, muy difundida en Oriente, parte de la idea de un cosmos impersonal y no creado. Weber habla aquí de una concepción supramundana y de una concepción inmanentista de Dios: el «Dios de la acción» está ejemplarmente desarrollado en Yahwé[102]; el "Dios del orden", en Brahma[103]. Frente al Dios creador trascendente, el creyente tiene que adoptar una relación muy distinta que frente al quieto fundamento del orden cósmico; se entiende a sí mismo como *instrumento de Dios* y no como *vasija de lo divino*[104]. En el primer caso el creyente busca conseguir el beneplácito de Dios; en el otro, participar de lo divino.

También se distingue en ambas tradiciones el fundamento religioso de la ética: a la esperanza en la gracia se opone en la religiosidad asiática la idea de la autorredención por el saber. De ahí que en el primer caso sea la historia de la salvación y en el segundo el cosmos o el ser lo que se convierte en núcleo de la interpretación especulativa del mundo. Y pese a que la oposición entre religiosidad de los «virtuosos» y religiosidad de las masas se da en todas partes, las religiones asiáticas guardan una mayor afinidad con la manera de ver el mundo —y la experiencia que tienen de la vida las capas intelectuales.

Weber entiende, pues, las religiones mundiales como soluciones distintas al mismo problema fundamental, aun cuando esas soluciones se muevan todas ellas dentro del marco categorial de la concepción de un orden religioso-metafísico en que se funden

---

101 Weber (1963), 253.
102 Weber (1966 a), 326 ss.
103 Weber (1966 a), 173 ss.
104 Weber (1963), 257.

los aspectos de lo óntico, lo normativo y lo expresivo. Las diferencias de contenido las explica recurriendo a factores externos. Investiga sobre todo «los intereses externos, de origen social, e internos, de origen psicológico, de aquellas capas que fueron las portadoras de la correspondiente metodización de la vida en el momento decisivo de su acuñación» [105], ora se trate de una capa de funcionarios de formación literaria (confucionismo), de monjes mendicantes y ambulantes (budismo), de un campesinado ligado a la naturaleza (prisionero del pensamiento mágico), de un estrato de guerreros nómadas (islam) o de de la burguesía de las ciudades: artesanos, comerciantes, propietarios de industrias domésticas, etc. (protestantismo). Estos puntos de vista estrictamente *sociológicos* son los que deciden, tanto sobre la dinámica y la extensión de los procesos de racionalización como sobre la selección que se hace entre los contenidos estructuralmente posibles.

c) Afirmación del mundo vs. negación del mundo. Pero Weber distingue las religiones universales no solamente según su carácter teocéntrico o cosmocéntrico, sino también según motiven en conjunto más bien a la afirmación o al rechazo del mundo. Con independencia de las actitudes activas o pasivas ante la vida, de lo que aquí se trata es de si el creyente valora en principio positiva o negativamente «el mundo», es decir, a su sociedad y a la naturaleza en torno, de si el mundo tiene para él un valor intrínseco o no lo tiene. Ahora bien, una postura negativa frente al mundo sólo puede hacerla posible el dualismo que caracteriza a las regiones radicales de salvación; es necesario que la imagen del mundo tenga una estructura tal que el «mundo» quede devaluado, bien sea como un más acá históricamente pasajero frente al Dios creador o como una simple fachada fenoménica frente al fondo esencial de todas las cosas, y que se erija como punto de referencia de la búsqueda individual de salvación una realidad *por detrás* de un mundo rebajado a apariencia. Weber se inclina a suponer que una actitud de afirmación del mundo sólo puede mantenerse allí donde el pensamiento mágico no ha sido radicalmente superado y no se ha alcanzado la etapa de una interpretación estrictamente dualista del mundo. Pero sólo si hubiera comparado el confucionismo y el taoísmo con la filosofía griega hubiera podido comprobar si tal hipótesis

105 WEBER (1963), 253.

es correcta o si no ocurre más bien que desencantamiento radical, estructura dualista de la imagen del mundo, y afirmación del mundo pueden también darse juntos. El rechazo del mundo dependería entonces de una radicalización de la idea de redención que conduciría a acentuar y reforzar, en términos de una religión de la interioridad, los contrastes inherentes al dualismo que comportan *todas* las religiones universales. De esta radicalización Weber ofrece una explicación sociológica: señala los conflictos sociales que hacen entrar en liza a los profetas; las profecías misioneras, como ocurre en el caso de la tradición judeo-cristiana, fomentan una ruptura especialmente radical entre el más acá y el más allá y las correspondientes formas consecuentes de rechazo del mundo.

El siguiente esquema contiene los puntos de vista abstractos bajo los que Max Weber diferencia, *en lo que se refiere al contenido,* las imágenes religiosas del mundo en el marco de unas categorías religioso-metafísicas comunes; parte de que las diferencias de *contenido* pueden explicarse en principio sociológicamente, esto es, por factores externos:

Estrategias categoriales / Valoración del mundo en su conjunto	Teocéntrica	Cosmocéntrica
Afirmación del mundo	—	Confucianismo Taoísmo
Negación del mundo	Judaísmo Cristianismo	Budismo Hinduismo

Fig. 4. IMÁGENES RELIGIOSO-METAFÍSICAS DEL MUNDO SEGÚN SUS CONTENIDOS TÍPICOS

[4] *Aspectos estructurales.* Weber mide la racionalización de una imagen del mundo utilizando como criterios la superación del pensamiento mágico (desencantamiento), de un lado, y el grado de sistematización (o de dogmatización, en el sentido de

Rothacker) [106], de otro: «Existen fundamentalmente dos criterios para determinar la etapa de racionalización que una religión representa, que por lo demás guardan entre sí múltiples relaciones internas. Está, en primer lugar, el grado en que se ha despojado de la *magia.* Y después el grado de sistematización que ha logrado dar a la cuestión de la relación de Dios con el mundo y, en correspondencia con ello, a su propia relación ética con el mundo» [107]. El que Weber dé más importancia a la superación de las prácticas mágicas que a la superación del pensamiento mítico en que la magia se autointerpreta se explica por el interés del sociólogo por la influencia que las imágenes del mundo ejercen sobre el comportamiento práctico. La transformación de los componentes cognitivos que las imágenes religiosas del mundo heredan del mito es menos relevante para la racionalidad del modo de vida que la transformación de los componentes práctico-técnicos y, sobre todo, de los práctico-morales. El mundo de representaciones mágicas impide aquí una actitud objetiva frente a las innovaciones técnicas, frente al crecimiento económico, etcétera [108], y sobre todo obstaculiza en los ámbitos nucleares del culto el desarrollo de una comunicación personal entre el creyente y Dios o el ser divino. En vez de la adoración y la plegaria, dominan aquí las técnicas manipulativas de coacción a la divinidad, que en forma sublimada perviven todavía en los sacramentos [109]. Weber describe el mundo del «jardín mágico» valiéndose entre otras cosas de la contraposición entre fe en los milagros y superstición [110]. Voy a tratar de mostrar lo que este *desencantamiento* significa bajo aspectos estructurales valiéndome de las posturas frente al mundo, que Weber distingue. Por razones sistemáticas no me voy a ceñir solamente a la *etización* de las imágenes del mundo, sino que, aunque sólo sea someramente, me referiré también a la *transformación de sus componentes cognitivos,* para tratar después los aspectos estructurales del tránsito desde las imágenes religioso-metafísicas del mundo ya maduras al pensamiento moderno.

---

106 E. ROTHACKER, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus,* Abhandlungen der Mainzer Akademie der Wissenschaften und Literatur, Wiesbaden, 1954.

107 WEBER (1963), 512.

108 En relación con China, cfr. WEBER (1963), 483.

109 WEBER (1963), 512 ss.

110 WEBER (1966 a), 371 ss.

a) Huida mística del mundo vs. dominación ascética del mundo. Las imágenes religioso-metafísicas del mundo sirven de fundamento a posturas básicas frente al mundo. Toda postura frente al mundo, en la medida en que de manera *unitaria* y unificadora se refiere a la naturaleza y a la sociedad *en su conjunto,* suponiendo con ello un concepto sistemático de mundo, es expresión de un proceso de racionalización; ciertamente que aquí no puede tratarse todavía de un concepto formal de mundo [111], sino sólo del concepto de un orden concreto del mundo que, bien sea en términos monoteístas o cosmológicos, refiere la diversidad de los fenómenos a un punto que les otorga unidad. Este principio es concebido como Dios creador o como fundamento del ser, que aúnan en sí los aspectos de ser y deber, de esencia y fenómeno. Las imágenes del mundo pueden considerarse tanto más «racionales» cuanto más unívocamente permiten concebir o tratar el mundo, ya sea como mundo del más acá o como mundo de los fenómenos, bajo *uno* de estos aspectos todavía indivisos en lo supramundano. Weber se concentra en el aspecto normativo del deber ser o del estar mandado y, consiguientemente, en las estructuras de conciencia práctico-morales que permiten una postura del sujeto agente frente al mundo en su conjunto, sistematizada en términos de una ética de la intención.

Bajo este aspecto de la *etización,* una imagen del mundo puede considerarse racionalizada en la medida en que hace de «el mundo» (del más acá o de los fenómenos) una esfera de acreditación ética bajo principios prácticos, *abstrayendo de todos los demás aspectos.* Una imagen del mundo éticamente racionalizada presenta el mundo: *a)* como campo de faena práctica, *b)* como escenario en que el agente puede fracasar éticamente, *c)* como totalidad de las situaciones que deben juzgarse conforme a principios morales «últimos» y dominarse a tenor de lo que los juicios morales dicten y, por tanto, *d)* como un ámbito de objetos y ocasiones de la acción ética: el mundo así objetivizado se enfrenta a los principios morales y a la conciencia moral de los sujetos falibles como algo externo y que les es ajeno.

Weber selecciona la postura frente al mundo que corresponde a este tipo de racionalización ética de la imagen del mundo

[111] Tal como hemos definido los conceptos formales de mundo en relación con los presupuestos ontológicos de los distintos modelos de acción, cfr. pp. 122 ss.

en dos pasos. *En primer lugar,* muestra que las religiones de redención, que son las que dan más contraste al dualismo entre Dios y el mundo, cumplen mejor las condiciones de la racionalización ética que las imágenes del mundo con una orientación soteriológica menos marcada y un dualismo embotado [112]. La aguda tensión entre Dios (o lo divino), de un lado, y los órdenes profanos de la existencia, de otro, sitúa para el creyente la búsqueda de la redención en una perspectiva desde la que el mundo puede quedar devaluado y objetivizado bajo el único punto de vista abstracto de la acreditación religiosa: «Las religiones proféticas y las centradas en la figura de un redentor vivieron ... en una permanente tensión con el mundo y sus órdenes. Y ello tanto más cuanto más genuino era su carácter de tales. Lo cual era consecuencia del sentido mismo de la redención y de la esencia de la doctrina salvífica de los profetas, tan pronto como ésta se transformaba, y tanto más cuanto más radicalmente lo hacía, en una ética racional y orientada hacia bienes soteriológicos *interiores* como medio de redención. Cuanto más superaban el ritualismo, que diríamos en términos comunes, y se sublimaban en una 'religiosidad' de la interioridad. Y la tensión era tanto más fuerte por el lado de ellas cuanto más progresaba por el otro la racionalización y sublimación de la posesión de bienes interiores y exteriores de carácter 'mundano' (en el sentido más lato de este término)» [113].

Ahora bien, una postura negativa frente al mundo que se siga de la orientación por un bien soteriológico trascendente al mundo u oculto en lo más íntimo de él no tiene por qué resultar favorable per se a la racionalización ética del modo de vida. La negación del mundo sólo conduce a una objetivación del mundo bajo aspectos éticos cuando se une con un *tenor de vida activamente vertido al mundo.* En un *segundo* paso, Weber selecciona, pues, entre las posturas de negación del mundo aquellas que tienden a la dominación del mundo desvalorizado y objetivizado.

Entre estas actitudes, Weber diferencia dentro de las religiones de redención orientadas en términos de ética de la intención el tipo de promesa y los *caminos de salvación* que se privilegian en cada caso. Donde el creyente puede entenderse a sí mismo como instrumento de un Dios trascendente, las formas ascéticas

---

112 W. SCHLUCHTER (1980 c), 19 s.
113 WEBER (1963), 541.

de búsqueda activa de la salvación resultan más lógicas que allí donde se ve a sí mismo como recipiente de un fondo esencial y divino inmanente al mundo, ya que en este último caso resultan más obvias las formas de búsqueda mística de la salvación: «Como elementos contrapuestos en este ámbito del rechazo del mundo señalamos ya en la introducción: la ascesis activa, el *actuar* como instrumento de Dios obedeciendo su voluntad, por un lado, y, por otro: la *posesión contemplativa* de la salvación, propia de la mística, que quiere ser un 'tener' y no un obrar, y en la que el individuo no es instrumento, sino 'vasija' de lo divino; la acción en el mundo tiene por fuerza que aparecer aquí como una amenaza al estado salvífico individual, entendido de forma enteramente irracional y supramundana» [114]. Las «religiones mentales» del Oriente, incluso en los casos en que acentúan el motivo de la redención, como ocurre en el hinduismo, no encauzan el rechazo del mundo en la dirección de una racionalización ética del mundo; la búsqueda pasiva de la redención que representa la mística conduce más bien a la *huida del mundo.* Sólo las «religiones de la interioridad», de orientación ascética, de Occidente vinculan la acreditación religiosa a una acción ética para la que un mundo devaluado y objetivizado ofrece constantemente nuevas situaciones y motivos. El místico se acredita apartándose del mundo, el asceta actuando en el mundo [115]. Cier-

---

114 WEBER (1963), 538 s.

115 Esta correlación entre fundamentos soteriológicos teocéntricos/cosmocéntricos y caminos de salvación ascéticos/místicos sólo debe entenderse en el sentido de afinidades específicas. En el marco de las tradiciones occidentales son tan conocidas las corrientes místicas como lo son las corrientes ascéticas en el marco de las tradiciones orientales. Estas formas estructuralmente menos probables, se experimentaron ciertamente en el plano de la religiosidad de los «virtuosi», pero de ellas no resultaron religiones que tuvieran una amplia difusión. Cfr. a este propósito SCHLUCHTER, 1979, 238 s.: «Esto clarifica la discusión de dos casos que a primera vista ofrecen una completa similitud con el protestantismo ascético: el Confucianismo intramundano por una parte y el Jainismo ascético por otra. Pues ambos tienen unos efectos que podrían estar muy bien en la línea del protestantismo ascético: la ética religiosa del Confucianismo motiva a la transformación racional del mundo, y la del Jainismo, incluso al capitalismo, si no en la forma de capitalismo industrial, sí en la forma de capitalismo comercial. Pero la intramundanidad del Confucianismo no va ligada a una ascesis y el ascetismo de tono activo del Jainismo aparta, en último término, de los órdenes de este mundo. No es casualidad que ni en uno ni en otro caso se llegara a una dominación del mundo de motivación religiosa. La relación del Confucianismo con el mundo es la aco-

tamente que la actitud de *dominación* ascética del mundo, que el monje cristiano comparte con el puritano, no significa todavía la extensión del comportamiento éticamente racionalizado a los ámbitos extrarreligiosos. *La versión al mundo* propia de una actitud activa ante la vida, que he contrastado con la huida del mundo y que he hecho corresponder al camino de salvación propio de la ascesis, no es todavía en modo alguno sinónima de *intramundanidad.* Para que la búsqueda ascética de la salvación, que sobre la base de una postura negativa frente al mundo se vierte, sin embargo, sobre éste, pueda dilatarse en ascesis intramundana, es menester aún un paso más del que voy a prescindir por el momento.

Vías de salvación / Valoración del mundo en su conjunto	Versión ascética al mundo	Apartamiento místico del mundo
Negación	Dominación del mundo: judaísmo/ cristianismo	Huida del mundo: hinduismo

Fig. 5. POSTURAS FRENTE AL MUNDO BASADAS EN LA NEGACIÓN DEL MUNDO A QUE INDUCEN LAS RELIGIONES DE REDENCIÓN

b) Visión teorética del mundo vs. acomodación práctica al mundo. Max Weber sólo analiza la postura de afirmación del mundo en una única forma, en la de una *acomodación al mundo* de orientación práctica; lo hace recurriendo al ejemplo de China: «Se echa aquí en falta, lo mismo que en el caso de los genuinos helenos, todo anclaje trascendente de la ética, toda tensión entre los mandamientos de un Dios supramundano y un mundo creado, toda proyección hacia una meta trasmundana y toda concepción de un mal radical» [116].

modación al mundo, y la del Jainismo —como la de todas las religiones radicales asiáticas de redención— es en último término la indiferencia respecto al mundo e incluso la huida del mundo.»

[116] WEBER (1963), 515.

Como quiera que Weber sólo valora el confucionismo y el taoísmo desde el punto de vista de la racionalización ética, cosa que por lo demás es lógica dado el planteamiento de su estudio sobre la ética económica de las religiones universales, llega a su conocida (y controvertida) evaluación del escaso potencial de racionalización de estas imágenes del mundo: «Esta ética de una incondicionada afirmación del mundo y acomodación al mundo tuvo como premisa íntima la ininterrumpida pervivencia de la religiosidad puramente mágica: desde el puesto del Emperador, cuyas cualidades personales eran responsables del comportamiento propicio de los espíritus, y de la lluvia y del buen tiempo para las cosechas, hasta el culto de los antepasados, de fundamental importancia en la religiosidad oficial y en la popular, la terapia mágica no oficial (taoísta) y otras formas que perduraron de coacción animista a los espíritus y de antropolatría e idolatría de carácter funcional» [117].

Gracias a las investigaciones pioneras de J. Needham [118] hemos sabido, mientras tanto, que entre el siglo I a. C. y el siglo XV d. C. los chinos cosecharon indudablemente muchos más éxitos que el mundo occidental en el desarrollo del saber teórico y en la utilización de este saber para las necesidades prácticas. Sólo desde el Renacimiento toma Europa unívocamente la delantera en este ámbito. Hubiera sido, pues, lógico investigar primariamente el potencial de racionalidad de estas tradiciones bajo el aspecto de la racionalidad *cognoscitiva,* y no de la racionalidad ética. Y esto tanto más cuanto que también la filosofía griega, que comparte desde luego con la ética cosmológica de los chinos la postura de afirmación del mundo, impulsó la racionalización de la imagen del mundo más bien en la dirección de la teoría. Por lo demás, la ciencia china, pese a todos sus éxitos, parece *prima facie* haber chocado con los mismos límites frente a los que también fracasó la consideración metafísica del mundo de los filósofos griegos: la actitud no-intervencionista, de raíz ética, frente a la naturaleza y a la sociedad impidió tanto aquí como allí «el tránsito evolutivo desde la etapa que había alcanzado Da Vinci a la de Galileo. En la China medieval se experimentó

---

117 WEBER (1963), 515.

118 J. NEEDHAM, *Science and Civilization in China,* Cambridge, 1954-1970. Sobre Needham, véase B. NELSON, «Wissenschaften und Zivilisationen, "Osten" und "Westen" -J. Needham und Max Weber», en *Der Ursprung der Moderne,* Francfort, 1977, 7 ss.

de forma más sistemática que lo que jamás intentaron los griegos, o incluso los europeos medievales; pero al no producirse cambios en el 'feudalismo burocrático', la Matemática, la consideración empírica de la naturaleza y el experimento no pudieron unirse de una forma capaz de producir una actitud enteramente nueva» [119].

Al igual que en la filosofía griega, tampoco en el confucionismo y en el taoísmo faltan los rasgos básicos de una imagen del mundo susceptible de racionalización. Con el concepto de un orden concreto del mundo, la diversidad de los fenómenos queda aprehendida sistemáticamente y referida a principios. Ciertamente que se echan en falta motivos soteriológicos dominantes que agudicen el dualismo entre el mundo de los fenómenos y los principios trascendentes al mundo; pero basta que la imagen del mundo tenga una estructura dualista para que el mundo de los fenómenos quede lo suficientemente distanciado como para poder ser objetivado bajo uno de los aspectos todavía indivisos en el plano de los principios, en este caso bajo el aspecto cognoscitivo del ser y del devenir. Bajo este aspecto, las imágenes del mundo pueden considerarse tanto más racionales cuanto más capaces son de convertir el mundo de los fenómenos, bajo puntos de vista abstractos, en una esfera del *ente* o de lo *útil,* depurándolo de aspectos normativos y expresivos. Una imagen del mundo cognitivamente racionalizada presenta al mundo como totalidad de las formas y procesos accesibles a la representación contemplativa. Pero cuando prevalecen las necesidades prácticas (como subraya Weber para el caso de la actitud mental china), la actitud fundamental de afirmación del mundo toma la forma de una *acomodación al mundo.* La afirmación del mundo sólo parece conducir a una objetivación del mundo bajo aspectos puramente teóricos cuando se une con una forma de vida teorética exonerada de preocupaciones prácticas y se pone al servicio del *theorein.* La capa culta china no pudo apoyarse como la griega en una vida apartada de lo práctico y dedicada a la contemplación, en una vida «académica», en un *bios theoretikos.*

Esta hipótesis necesitaría de una comprobación detallada; aquí he de limitarme a expresar la sospecha de que las tradiciones chinas aparecerían a otra luz si se las mirara primariamente,

---

[119] T. SPENGLER, *Die Entwicklung der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte. Einleitung zu Needham* (1977), 7 ss.

no desde el punto de vista de la ética, sino de la teoría, y se las comparara con las tradiciones clásicas griegas. La diferenciación de una postura frente al mundo, favorable a la unificación sistemática del mundo bajo aspectos ónticos, acaso dependa a su vez, como nos demuestra el caso de la filosofía griega, de los métodos de consecución del bien supremo. Aunque aquí, claro es, no puede tratarse, como en el caso de las religiones de redención, de *vías de salvación,* sino de *formas de cerciorarse del mundo.* A la búsqueda activa y pasiva de la salvación que representan la ascética y de la mística cabría oponerles, pues, modos de vida que sirven a una forma activa y a otra pasiva de certificarse del mundo: *Vita activa* y *Vita contemplativa*[120]. Si este enfoque llegara a resultar fructífero, cabe esperar que obtuviésemos cuatro posturas frente al mundo que se diferenciarían según las vías de salvación y las formas de asegurarse del mundo (fig. 6).

Vías de salvación o formas de asegurarse del mundo / Valoración del mundo en su conjunto	Activas: ascesis o *vita activa*	Pasivas: mística o *vita contemplativa*
Negación del mundo	Dominación del mundo: judaísmo/ cristianismo	Huida del mundo: hinduismo
Afirmación del mundo	Acomodación al mundo: confucianismo	Contemplación del mundo: metafísica griega

Fig. 6. Posturas frente al mundo

Si las posturas frente al mundo, que, sobre la base de una afirmación cosmológico-metafísica del mundo, se diferencian en acomodación al mundo y contemplación del mundo tuvieran para

120 Cfr. H. Arent, *The Life of Mind,* I y II, Nueva York, 1978.

la racionalización cognoscitiva de las imágenes del mundo una significación similar a la que según Weber tienen para la racionalización ética la dominación del mundo y la huida del mundo, cabría adelantar la hipótesis de que las imágenes cosmocéntricas del mundo, cuando se unen con una postura de contemplación del mundo, es cuando más espacio ofrecen para una objetivación del mundo bajo los aspectos de ser y de devenir. Según esta hipótesis la *forma pasiva de cerciorarse del mundo* permite una profunda decentración de aquellas imágenes del mundo que, por su contenido, tienden a una racionalización cognoscitiva del mundo, mientras que la *forma activa de búsqueda de salvación* permite una profunda decentración de las imágenes del mundo que tienden a una racionalización ética. Y, parejamente, a partir de las dimensiones de la racionalización y de las posturas frente al mundo, podría obtenerse la estimación del potencial de racionalización de las imágenes del mundo, que recoge la figura 7.

Potencial de racionalización / Dimensiones de la racionalización	Alto	Bajo	
Etica	*Dominación del mundo:* judaísmo/ cristianismo	*Huida del mundo:* hinduismo	Religiones de redención
Cognitiva	*Contemplación del mundo:* filosofía griega	*Acomodación al mundo:* confucianismo	Imágenes cosmológico-metafísicas del mundo
	Occidente	Oriente	

Fig. 7. POTENCIAL DE RACIONALIZACIÓN DE LAS IMÁGENES DEL MUNDO

En Occidente entran, pues, en contacto las dos imágenes del mundo que por su estructura pueden llevar más lejos la objeti-

vación * del mundo, la una bajo el aspecto de lo normativo y la otra bajo el aspecto de lo óntico.

[5] *Desencantamiento y comprensión moderna del mundo.* Weber mide la racionalización de las imágenes del mundo por su grado de superación del pensamiento mágico. En la dimensión de la racionalización ética analiza el desencantamiento estudiando principalmente la interacción entre el creyente y Dios (o el ser divino). Cuanto más se configura esa relación con una relación puramente comunicativa entre personas, entre el individuo necesitado de redención y una instancia salvífica supramundana y moralmente imperativa, con tanto más rigor puede el individuo sistematizar sus relaciones intramundanas bajo el punto de vista abstracto de una moral a la que están sujetos o bien sólo los elegidos, o sólo los «*virtuosi*» religiosos, o todos los creyentes por igual. Esto significa: *a)* la diferenciación y puesta a punto de un concepto de mundo, abstraído bajo un único aspecto, para la totalidad de las relaciones interpersonales normativamente reguladas; *b)* la diferenciación de una actitud puramente ética en la que el agente puede obedecer y criticar normas; *c)* la formación de un concepto universalista e individualista de persona, con los correlatos de la conciencia, la responsabilidad moral, la autonomía, la culpa, etc. Con ello, la *vinculación, impregnada de* pietas, *a los órdenes concretos de la vida* consagrados por la tradición puede ser sustituida por una libre *orientación por principios universales* [121].

En la dimensión cognoscitiva el desencantamiento de la manipulación de cosas y sucesos va acompañado de la desmitologización del conocimiento del ente. Cuanto más se separan entre sí la intervención intrumental *en,* y la interpretación teórica *de,*

---

* En el original: «Die Welt [...] objektiviert, d. h. *versachlicht* werden kann». A lo largo de toda la obra traduzco: *Objektivierung* por «objetivación»; *Versachlichung* por «objetivización», y en alguna ocasión por «reificación»; *Vergegenständlichung* por «objetualización», y en alguna ocasión por «objetivización»; *Reifikation* por «reificación»; y *Verdinglichung* por «cosificación». Cuando el autor se expresa en inglés suele traducir: *Objektivierung* por «objectivation», *Versachlichung* por «objectification» y *Verdinglichung* por «reification». *[N. del T.].*

121 Para la forma de relaciones interpersonales que la objetivización ética del mundo hace posibles, B. NELSON ha acuñado el concepto de «otreidad universal»; véase la introducción y epílogo a *Der Ursprung der Moderne*; ID., «Über den Wucher», en R. KÖNIG y J. WINCKELMANN (eds.), *Max Weber,* número especial de la *KZSS,* 1963, 407 ss.

los procesos empíricos, tanto más estrictamente puede a su vez el individuo sistematizar sus relaciones en su mundo de la vida, esta vez bajo el punto de vista abstracto de un orden cosmológico-metafísico a cuyas leyes están sujetos todos los fenómenos sin excepción. Esto implica: *a)* la diferenciación y puesta a punto de un concepto formal de mundo para el ente en su conjunto, con universales que cubren la conexión regular de las entidades en el espacio y en el tiempo [122]; *b)* la diferenciación de una actitud puramente teórica (separada de lo práctico) en la que el cognoscente puede cerciorarse contemplativamente de la verdad, y hacer y discutir enunciados [123], y *c)* la formación de un yo epistémico que, libre de pasiones, de intereses propios del mundo de la vida, de prejuicios, etc., puede entregarse a la contemplación del ente [124]. Con ello puede superarse la *fijación* mítica *a la superficie de los fenómenos concretos* y ser sustituida por una libre *orientación por leyes generales* que subyacen a los fenómenos.

Más arriba hemos puesto en correspondencia la dimensión ética de la racionalización con las religiones de redención, y la dimensión cognitiva, en cambio, con las imágenes cosmológico-metafísicas del mundo. Esta correspondencia sólo debe entenderse en el sentido de que determinadas estructuras de la imagen del mundo y las correspondientes actitudes frente al mundo, que esas estructuras inducen, tienden a favorecer con más fuerza la racionalización en la dimensión ética, en el primer caso, y en la cognoscitiva, en el segundo. Naturalmente, ni la religión cristiana puede ser reducida a ética ni la filosofía griega a cosmología. Ahora bien, curiosamente, esas dos imágenes del mundo (que son las que tienen un potencial de racionalización más alto) entran en contacto dentro de *la misma* tradición europea. Esto genera la productiva tensión que caracteriza la historia cultural del medievo europeo. El choque conduce a una polarización, esto es, a una radical elaboración de las categorías específicas de cada imagen del mundo, es decir, de las categorías de una ética religiosa de la intención, de un lado, y de una cosmología de base teórica, de otro. Simultáneamente, ese choque obliga también a síntesis de

---

122 A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe,* Nueva York, 1958.

123 H. BLUMENBERG, *Der Prozess der theoretischen Neugierde,* Francfort, 1973.

124 H. BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung,* Francfort, 1974.

los dos conceptos *formales* de mundo, formados, respectivamente, bajo aspectos éticos o bajo aspectos ontológicos. Max Weber no pudo realizar ya su proyecto de incluir el cristianismo y el islam en sus estudios comparativos. De haberlo hecho, hubiera podido estudiar el nacimiento de las estructuras de conciencia modernas sirviéndose de la filosofía y la teología de la baja Edad Media, en las que chocan estrategias conceptuales arábigas, patrísticas y aristotélicas. Weber no analizó en ninguna parte con suficiente detalle las estructuras cognoscitivas que fueron cristalizando por las sendas (atenidas cada una a su propia lógica) de racionalización de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo. De ahí que tampoco quede suficientemente claro que entre los resultados de la racionalización de las imágenes del mundo y la comprensión del mundo específicamente «moderna» todavía media un paso *más*.

La unidad de las imágenes del mundo racionalizadas, las cuales se centran en la creación cuando proceden en términos teológicos, o en el ente en su conjunto cuando proceden en términos metafísicos, está basada en conceptos tales como Dios, el ente, o la naturaleza, es decir, en principios o «*archai*» supremos, de los que pende toda la argumentación sin que ellos se vean expuestos, por su parte, a la duda argumentativa. En los conceptos fundamentales siguen todavía fusionados los aspectos descriptivos, normativos, y expresivos que se dividen y diferencian *dentro* de las imágenes del mundo; en los principios pervive, pues, un fragmento de pensamiento mítico [125] cuya función es proteger las imágenes del mundo *en tanto que imágenes del mundo* de todo lo que pudiera poner en peligro el modo de fe piadosa o de contemplación reverente sobre el que se asienta la tradición. El pensamiento moderno, por el contrario, no conoce, ni en el terreno de la ética ni en el de la ciencia, cotos puestos a resguardo de la fuerza crítica del pensamiento hipotético. Pero para poder eliminar esas barreras ha de producirse primero una *generalización* del nivel de aprendizaje materializado en la trama categorial de las imágenes religioso-metafísicas del mundo, es decir, una *aplicación consecuente de la forma de pensamiento conseguida por racionalización ética y cognoscitiva a los ámbitos profanos de la vida y de la experiencia.* Y esto, a

[125] Cfr. la crítica que hace Adorno al absolutismo lógico centrándose en el caso de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl; *Zur Metakritik Erkenntnistheorie,* en Th. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften,* V, Francfort, 1971, 48 ss.

su vez, sólo es posible si quedan anuladas aquellas desconexiones a que deben su nacimiento las formas superiores de la ética religiosa de la intención y de la cosmología de base teorética: es decir, si quedan anuladas la ruptura de la búsqueda ascética de la salvación con, y la separación de la vida contemplativa con respecto a, los órdenes profanos de este mundo.

En efecto, cuando se desarrolla consecuentemente el planteamiento teórico de Weber nos topamos en el umbral de la modernidad con *dos problemas* que hubieron de resolverse antes que el potencial de racionalización de la tradición occidental pudiera desatarse y la racionalización cultural transformarse en racionalización social. La ascesis religiosa, que había experimentado un florecimiento en las órdenes monacales del Medievo, tiene que penetrar los *ámbitos extrarreligiosos de la vida* para someter también las acciones profanas a las máximas de una ética de la intención (por de pronto anclada en la religión). Weber identifica este proceso con el nacimiento de la ética protestante de la profesión. Al proceso paralelo que representa el nacimiento de la ciencia moderna (sin el que tampoco sería pensable la evolución del derecho) le presta, en cambio, menos atención. Aquí tiene que ser superada la separación de la teoría respecto de los *ámbitos experienciales de la práctica,* y en especial de los relacionados con el trabajo social. La argumentación teórica tiene que ser reconectada sobre todo con aquellos ámbitos de experiencia que resultan accesibles en la actitud técnica del artesano. Este segundo problema fue resuelto en forma de ciencia experimental de la naturaleza [126]. Los portadores sociales de las líneas de tradición que de forma sorprendente confluyen en la ciencia moderna: pensadores escolásticos, humanistas y sobre todo ingenieros y artistas del Renacimiento, juegan en el desencadenamiento que en la práctica de la investigación científica se produce del potencial acumulado en las imágenes del mundo cognitivamente racionalizadas un papel parecido al que juegan las sectas protestantes en la transformación de la racionalización ética de las imágenes del mundo en práctica cotidiana [127].

---

[126] W. KROHN, «Die neu Wissenschaft der Renaissance», en G. BÖHME, W. v. D. DAELE, W. KROHN, *Experimentelle Philosophie*, Francfort, 1977, 13 ss.

[127] W. KROHN, «Zur sociologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft», en E. ZILSEL (ed.), *Die soziale Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Francfort, 1976, 7 ss.

3. La modernización como racionalización social: el papel de la ética protestante

El potencial cognitivo que surge con la consecuente racionalización de las imágenes del mundo no puede tornarse eficaz aún en las sociedades tradicionales, que es donde tiene lugar el proceso de desencantamiento. Sólo se desata en las sociedades modernas. Este proceso de puesta en práctica significa la modernización de la sociedad [128]. A lo largo del mismo, los factores externos que favorecen la diferenciación de un sistema económico regido por el mercado y de un aparato estatal que le es complementario [129] enlazan con aquellas estructuras de conciencia que surgieron de las tensas síntesis de las tradiciones judeo-cristiana, arábiga y griega, y que a principios del mundo moderno están, por así decirlo, a punto en el plano de la cultura. Como Weber considera igualmente originarios ideas e intereses, el proceso de modernización consiente una lectura tanto desde «arriba» como desde «abajo»: desde «arriba», como anclaje motivacional y encarnación institucional de estructuras de conciencia, y, desde «abajo», como resolución innovadora de los conflictos de intereses que resultan de los problemas de la reproducción económica y de la lucha por el poder político. El tránsito a la sociedad moderna exige, por tanto, una explicación compleja que tenga en cuenta el concurso de ideas e intereses y evite suposiciones *a priori* sobre dependencias causales unilaterales (en el sentido de un idealismo o de un materialismo entendidos de forma ingenua). Al describir los procesos de modernización, es decir, el nacimiento de la sociedad capitalista y del sistema de Estados europeos y el desarrollo de ambos desde el siglo XVIII, como proceso de racionalización, Weber está adoptando la perspectiva desde «arriba» que le viene sugerida por sus estudios de sociología de la religión. Investiga cómo se torna socialmente operante

---

128 Para una teoría de la racionalización social es importante la idea de encarnación institucional y anclaje motivacional de estructuras de conciencia desarrolladas en la cultura. Este modelo, que Max Weber aplica a la Reforma, puede aplicarse también al Renacimiento y sobre todo a la Ilustración. Cfr. la interesante colección de artículos: H. V. Gumbrecht, R. Reichardt y Th. Schleich (eds.), *Sozialgeschichte der Französischen Aufklärung,* 2 vols., Munich, 1981.

129 Bendix (1960), 49 ss. y 381 ss.

el potencial cognoscitivo surgido de la racionalización de las imágenes del mundo.

La comprensión decentrada del mundo abre, de un lado, la posibilidad de una relación *cognitivamente objetivizada (versachlichten)* con el mundo de los hechos y de una *relación jurídica y moralmente objetivizada* con el mundo de las relaciones interpersonales; y de otro, ofrece la posibilidad de un subjetivismo emancipado de los imperativos de la objetivización en lo tocante al trato con la propia naturaleza interna individualizada. La transferencia de esta comprensión del mundo del plano de la tradición cultural al plano de la acción social puede seguirse por tres sendas distintas. La primera senda, a la que Weber presta muy poca atención, es la abierta por *movimientos sociales* inspirados por actitudes defensivas de tipo tradicionalista y por ideas modernas de justicia y también por ideales filosóficos relacionados con la ciencia y el arte y por ideas primero de signo burgués y después de signo socialista. La segunda senda conduce a los *sistemas culturales de acción,* que se especializan en la elaboración de los componentes de la tradición cultural resultantes de la diferenciación interna de ésta. A lo largo de un proceso que culmina en el siglo XVIII surgen la organización del cultivo de la ciencia por especialidades, la teoría universitaria del derecho y una publicidad jurídica de tipo informal, así como la organización del cultivo del arte a través del mercado. Frente a esto, la Iglesia pierde su monopolio en la interpretación del sistema cultural; junto a sus funciones benéficas, ha de contentarse con una competencia parcial en asuntos práctico-morales, en pugna con otras instancias mundanas. Weber tampoco se ocupa, si no es incidentalmente, de esta sociología de la cultura moderna; casi todo su interés se centra en la tercera senda, el camino regio de la racionalización: entre los siglos XVI y XVIII se produce en Europa una *institucionalización de la acción racional con arreglo a fines,* que afecta a anchas capas de la población y que introduce cambios estructurales en la sociedad global.

Los dos complejos institucionales en que Weber ve ante todo materializadas las estructuras de conciencia modernas y en que ve desarrollarse casi en estado puro los procesos de racionalización social son la economía capitalista y el Estado moderno. ¿Pero qué hay de «racional» en ellos? Cuando se lee su sociología económica y su sociología de la organización se obtiene la

impresión de que lo que Weber tiene a la vista cuando habla de racionalización social es el *modelo de organización* que la empresa capitalista y el «instituto» estatal moderno hacen realidad. La racionalidad de estas formas de «empresa» e «instituto» estriba, para Weber, en que los empresarios y los funcionarios sobre todo, y después también los trabajadores y empleados, se ven obligados a actuar de forma racional con arreglo a fines. Lo que organizativamente caracteriza por igual a la empresa capitalista y a la administración estatal moderna es «la concentración de los medios materiales de la organización» en manos de empresarios o de dirigentes obligados al cálculo racional: «Así como la relativa independencia del artesano, del pequeño industrial doméstico, del campesino autónomo, del comanditario, del caballero y del vasallo descansaba en que ellos mismos eran los propietarios de los utensilios, de las provisiones, de los medios pecuniarios, de las armas, con que cumplían su función económica, política o militar, y de los que vivían durante el ejercicio de la misma, así también la dependencia jerárquica del obrero, del dependiente de comercio, del administrativo, del ayudante de *un centro universitario, y también del funcionario y del soldado,* se basa en todos los casos en que los utensilios, las provisiones y los medios pecuniarios indispensables para la «empresa» y para la existencia económica de la misma se hallan concentrados bajo el poder de disposición del empresario en un caso y del dirigente político en otro ... Esta base económica decisiva, a saber, la 'separación' del trabajador respecto de los medios materiales de trabajo: de los medios de producción en la economía, de los medios bélicos en el ejército, de los medios materiales en la administración pública y de los medios pecuniarios en todos ellos, es común, como tal fundamento decisivo, a la empresa política y militar que es el Estado y a la economía capitalista privada» [130]. Esta concentración de los medios materiales es condición necesaria para la *institucionalización de la acción racional con arreglo a fines.* Y en ese proceso de institucionalización las decisiones racionales con arreglo a fines del empresario capitalista precisan de una administración pública que opere de forma racional con arreglo a fines y que resulta así previsible: «Incluso desde un punto de vista histórico, el 'progreso' hacia el Estado

---

130 WEBER (1964), 1047.

burocrático, que juzga y administra conforme a un derecho estatuido y conforme a reglamentos concebidos racionalmente guarda una estrecha conexión con el desarrollo del capitalismo moderno. Internamente, la empresa capitalista moderna se basa ante todo en el cálculo. Necesita para su existencia una justicia y una administración cuyo funcionamiento, cuando menos en principio, pueda preverse y calcularse racionalmente según normas fijas de carácter general, como se calcula el rendimiento previsible de una máquina» [131].

El punto de referencia bajo el que Weber estudia la racionalización social es, pues, el de la racionalidad con arreglo a fines de la acción empresarial, institucionalizada en la empresa capitalista. De ahí deduce otros requisitos funcionales cuales son: *a)* orientaciones de acción racionales con arreglo a fines por parte de la fuerza de trabajo que se integra en un proceso de producción planificado; *b)* un entorno económico previsible y calculable para la empresa capitalista, es decir, mercados de bienes, de capital y de trabajo; *c)* un sistema jurídico y una administración estatal que garantice esa previsibilidad, y, por tanto, *d)* un aparato estatal que sancione el derecho y que, por su parte, institucionalice en la administración pública orientaciones de acción racionales con arreglo a fines. Desde ese punto de referencia, resulta clara la pregunta central que permite tratar la modernización como racionalización social: ¿cómo es posible la *institucionalización* de orientaciones de acción racionales con arreglo a fines en el ámbito del trabajo social?

La racionalización social consiste en la implantación de subsistemas de acción racional con arreglo a fines, y, por cierto, en forma de empresa capitalista y de «instituto» estatal moderno; el fenómeno que es menester explicar no es, pues, la racionalidad con arreglo a fines de la gestión económica y de la acción administrativa, sino su institucionalización. Más para explicar ésta no puede, a su vez, recurrirse a regulaciones racionales con arreglo a fines, ya que la *normación de la acción racional con arreglo a fines* significa una forma de integración social que *ancla* las estructuras de la acción racional con arreglo a fines en el sistema de la personalidad y en el sistema institucional. Esta forma específica de integración social exige, como hemos dicho,

---

131 WEBER (1964), 1048.

— una ética de la intención que sistematice todos los ámbitos de la vida y que en términos de racionalidad con arreglo a valores dé asiento en el sistema de la personalidad a las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines (ética protestante); en segundo lugar,
— un subsistema social que asegure la reproducción cultural de las correspondientes orientaciones de valor (comunidad religiosa y familia), y, por último,
— un sistema de normas vinculantes que, por su propia estructura formal resulte apto para exigir y persuadir a los actores como comportamiento legítimo la persecución de sus propios intereses orientada exclusivamente al éxito dentro de un ámbito éticamente neutralizado (derecho burgués).

Weber cree que estas innovaciones se producen *por materialización institucional de aquellas estructuras de conciencia* que surgieron de la racionalización ética de las imágenes del mundo. Con esta interpretación se distingue de las teorías funcionalistas de la modernización [132].

Mas, por otra parte, es menester percatarse de que Weber se acerca a la problemática de la modernización desde un determinado punto de vista, característicamente restringido: su planteamiento de la modernización representa una variante que ofrece ventajas en punto a estrategia de investigación, pero que *no agota* el potencial explicativo de una teoría, como es la suya, articulada en *dos niveles.* Si explicitamos el diseño tácito de la teoría weberiana de la racionalización se torna claro el planteamiento que hubiera resultado lógico desde la perspectiva del análisis de las religiones universales. El resultado de ese análisis puede resumirse en un par de frases: del proceso histórico universal de racionalización de las imágenes del mundo, es decir, del desencantamiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo surgen estructuras de conciencia modernas. Estas están ya presentes, en cierto modo, en el plano de la tradición cultural; pero en la sociedad feudal de la baja Edad Media europea sólo penetraron en una capa relativamente reducida de «virtuosi» re-

[132] W. Zapf (ed.), *Theorien des sozialen Wandels,* Colonia, 1969; Id., «Die soziologische Theorie der Modernisierung», *Soz. Welt,* 26, 1975, 212 ss.; para una visión de conjunto: H. U. Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte,* Gotinga, 1975.

ligiosos, en parte pertenecientes a la Iglesia, y sobre todo en las órdenes monásticas y, más tarde, también en las universidades. Las estructuras de conciencia enclaustradas en los monasterios necesitan ser traducidas a la práctica por capas más amplias para que las nuevas ideas puedan atar, reorientar e impregnar los intereses sociales y racionalizar los órdenes profanos de la vida. Desde esta perspectiva la pregunta que se plantea es la siguiente: ¿Qué transformaciones tuvieron que producirse en las estructuras del mundo de la vida de las sociedades tradicionales antes que el potencial cognoscitivo surgido de la racionalización religiosa pudiera utilizarse socialmente y materializarse en los órdenes de la vida estructuralmente diferenciados de una sociedad que queda modernizada precisamente por esta vía?

Este *planteamiento contrafáctico* no resulta hoy usual al sociólogo que trabaja empíricamente, pero responde al diseño que hace Weber de una teoría que distingue entre factores internos y externos, que reconstruye la historia interna de las imágenes del mundo, y que se topa con la lógica interna de esferas de valor diferenciadas culturalmente. Pues con ello esta teoría permite tener presente un nivel de posibilidades de aprendizaje, fundado en la propia lógica evolutiva de las imágenes del mundo, que no puede ser descrito en la actitud de una tercera persona, sino solamente en la actitud realizativa de un participante en la argumentación. La teoría de la racionalización permite planteamientos contrafácticos a los que, no obstante, y éste es el elemento hegeliano insoslayable incluso en Weber, no podríamos tener acceso si heurísticamente no pudiéramos apoyarnos en la *efectiva* evolución de los sistemas culturales de acción —ciencia, derecho, moral y arte— y no dispusiéramos así de ejemplos del aspecto que puede adoptar en concreto las *posibilidades* de ampliación del saber cognoscitivo-instrumental, práctico-moral y estético-expresivo, que, en abstracto, es decir, desde un punto de vista lógico-evolutivo, se fundan en la comprensión moderna del mundo [133].

---

133 En el contexto de una teoría del aprendizaje moral, E. TUGENDHAT ha estudiado la relación en que entran entre sí los análisis hechos desde las perspectivas de primera y tercera persona: *Der Absolutheitsanspruch der Moral und die historische Erfahrung*, manusc. (1979). En las ideas de Tugendhat se basan G. FRANKENBERG y U. RÖDEL, *Von Volkssouveranität, zum Minderheitenschutz -Die Freheit politischer Kommunikation im Verfassungstaat, untersucht am Beispiel der Vereinigten Staaten von America,*

Sobre este trasfondo, un análisis del nacimiento y desarrollo de la sociedad capitalista y, en general, de los sistemas sociales modernos, que se plantee en términos de teoría de la racionalización, tendría que partir de la pregunta de si la vía de racionalización que se siguió en Europa no es sólo una más entre otras varias sistemáticamente posibles. Se trata de ver si esa modernización que se impone con el capitalismo debe ser descrita como una realización sólo parcial de las estructuras de conciencia modernas y, si ello es así, de cómo explicar el patrón selectivo que la racionalización capitalista representa. No deja de ser curioso que Max Weber *no* se atenga aquí a la estructura en dos niveles de su propio planteamiento, el cual procede de la racionalización cultural a la racionalización social. Parte más bien del hecho de que en la empresa capitalista queda institucionalizada la racionalidad con arreglo a fines de la acción empresarial, y de que la explicación de este hecho ofrece la clave para la explicación de la modernización capitalista. A diferencia de Marx, que en este punto opera con consideraciones tomadas de la teoría del valor-trabajo, Weber explica la institucionalización de la acción económica racional con arreglo a fines recurriendo primariamente a la cultura profesional protestante y, subsiguientemente, al sistema jurídico moderno. Ambos hacen posible la racionalización social en el sentido de una extensión de los órdenes legítimos de acción racional con arreglo a fines, porque ambos son materializaciones de concepciones jurídicas y morales de carácter postradicional. Con ellos surge una nueva forma de integración social capaz de satisfacer los imperativos funcionales de la economía capitalista. Weber no vacila en identificar *esta* forma histórica de racionalización con racionalización social *simpliciter*.

Weber, en efecto, sólo toma en cuenta el *horizonte de posibilidades* abierto por la comprensión moderna del mundo en la medida en que éste le vale para explicar ese fenómeno clave identificado de antemano; en él ve una manifestación modélica e inequívoca de racionalidad socialmente eficaz. Esta valoración de la empresa capitalista le viene sugerida, de un lado, porque desde un *punto de vista funcional* la institucionalización de la acción empresarial con arreglo a fines es efectivamente de trascen-

---

Francfort, 1981. Cfr. también J. W. PATTERSON, «Moral Development and Political Thinking: The Case of Freedom of Speech», *West. Quart.*, marzo de 1979, 7 ss.

dental importancia para las sociedades modernas; pero, de otro lado, viene también sugerida por el especial significado que en el plano de las orientaciones de acción cobra en Weber el elemento de racionalidad con arreglo a fines. De modo que en el paso de la racionalización cultural a la social se hace visible un *decisivo estrechamiento* del concepto de racionalidad, que Weber efectúa, como aún veremos, en su teoría de la acción, recortándola al talle del tipo de acción racional con arreglo a fines. Weber parte, pues, *directamente,* de las formas fácticamente dadas de racionalismo occidental, mas sin mirarlas sobre el trasfondo de posibilidades, contrafácticamente proyectadas, de un mundo de la vida racionalizado. Pero con ello no logra eliminar *sin residuos* el excedente de problemas de un planteamiento, como es el suyo, que tiene mucho más alcance. Esos problemas reaparecen en su diagnóstico de nuestro tiempo. Implícitamente Weber ha menester aquí de criterios con que medir y criticar una racionalización reducida a una totalización de la racionalidad con arreglo a fines. De esta forma, la estructura en dos niveles de su teoría de la racionalización social, que no llega a hacerse visible en los elementos descriptivos de *Economía y sociedad,* pasa a primer plano en su diagnóstico del capitalismo contemporáneo.

Voy a entrar primero en el papel que Max Weber atribuye a la ética protestante en el nacimiento del capitalismo [1], para obtener después puntos de apoyo para un modelo de racionalización social con el que evaluar la vía de racionalización social seguida en Occidente [2].

[1] Según lo entiende el propio Max Weber, sus estudios sobre la ética protestante versan sobre una variable clave de la evolución cultural global de Occidente. Considera la cultura profesional moderna no sólo como un retoño de las estructuras de conciencia modernas, sino, justamente, como aquella traducción práctica de la ética de la intención, con que la «racionalidad con arreglo a fines» de la acción empresarial queda motivacionalmente asegurada de un modo que resulta decisivo para la empresa capitalista. Desde un punto de vista estratégico, sus estudios sobre el protestantismo cobran, pues, una significación central. Sin embargo, su importancia se ve restringida metodológicamente en varios aspectos: *a*) sirven a un análisis «desde arriba»; se ocupan del anclaje motivacional y de la materialización institucional de ideas, de la utilización de un potencial de solución de

problemas nacido de una lógica evolutiva, y necesitan, por tanto, ser completados con un «análisis desde abajo», con una investigación de los factores externos y de la dinámica evolutiva. Además, *b*) estos estudios están planteados en términos estructuralistas, que diríamos hoy, y no tratan de relaciones causales, sino de una «relación de afinidad» entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, condensado en la cultura profesional moderna. Por tanto, tampoco satisfacen el propio desiderátum de Weber de un análisis «de la forma en que la ascesis protestante quedó a su vez influida en su devenir y en su peculiaridad por la totalidad de las condiciones sociales y, en especial, también de las *económicas*...»[134]. Estos estudios no permiten *c*) una comparación entre los diversos componentes de los mundos de la vida específicos de cada capa social que se vieron arrastrados por el torbellino de la racionalización, y sobre todo no permiten una ponderación relativa de los estilos de vida de tipo más bien cognitivo-utilitarista, o de tipo más bien estético-expresivo, o práctico-moral. Pero en nuestro contexto *d*) reviste particular importancia el que estos estudios *no* aborden la cuestión de la selectividad con que esa comprensión del mundo que se expresa en las imágenes del mundo etizadas encuentra cabida en la ética protestante. Sólo en el contexto *de todas estas* preguntas, para las que Max Weber hace en otro lugar sugerencias que aún siguen siendo válidas[135], podría determinarse el puesto que compete a la ética protestante en la explicación del racionalismo occidental. Pasaré por alto estas cuestiones, con excepción de la última.

Como hemos dicho, la doctrina calvinista no considera el éxito en la actividad profesional directamente como un medio para alcanzar la bienaventuranza, sino sólo como un signo externo que permite al creyente *asegurarse* de un estado de gracia radicalmente incierto. Valiéndose de este eslabón ideológico, Weber explica la importancia funcional que llegó a tener el calvinismo no sólo para la difusión de actitudes ascéticas intramundanas, sino, en especial, para un modo de vida objetivizado, sistematizado y *centrado en torno al ejercicio racional de la profesión.* Lo que Weber trata de explicar no es por qué cayeron las trabas que el catolicismo oponía al afán de lucro en el comercio; sino qué fue lo que hizo posible el paso «del beneficio económi-

[134] Weber (1973), 190.
[135] Schluchter (1979), 210 ss.

co ocasional a un sistema económico», la sustitución «del romanticismo del aventurero económico por una vida económica metódica y racional»[136]. En el calvinismo y en el círculo de las sectas protestantes Weber descubre, de un lado, las *doctrinas* que priman el modo metódico de vida como camino de salvación; y en la vida de la comunidad religiosa, la cual también inspira la educación familiar, encuentra, de otro, la *institución* por cuyo medio esas doctrinas ejercieron su eficacia socializadora sobre las capas portadoras del primer capitalismo: «El Dios del calvinismo exigía de los suyos no estas o aquellas "buenas obras", sino una santidad de las obras elevada a *sistema.* Queda descartada esa oscilación católica, y tan genuinamente humana, entre pecado, arrepentimiento, penitencia, descargo de conciencia y vuelta a pecar; queda descartada la posibilidad de establecer para la vida un saldo expiable por penas temporales o cancelable por los medios eclesiásticos de la gracia. La praxis ética del hombre de la calle se despoja así de su carácter irregular y asistemático y se convierte en un *método* consecuente que se proyecta sobre toda la existencia. No es, pues, casualidad que a los portadores del último gran renacimiento de las ideas puritanas en el siglo XVIII se les diera el nombre de "metodistas", lo mismo que en el siglo XVII se había aplicado a sus antecesores espirituales el calificativo por entero análogo de "precisistas". Pues sólo en una transformación radical del sentido de toda la vida en cada hora y en cada acción podía manifestarse el efecto de la gracia como elevación del hombre del *status naturae* al *status gratiae.* La vida del "santo" se enderezaba exclusivamente a un fin trascendente: la bienaventuranza; pero *por eso* mismo, su decurso terreno quedó integralmente *racionalizado* y dominado por la sola idea de acrecentar la gloria de Dios sobre la tierra»[137].

En este pasaje Weber pone de relieve en primer término el rasgo del calvinismo que estimula al creyente a despojar su conducta cotidiana de su carácter asistemático, es decir, a practicar de tal suerte la búsqueda individual de la salvación, que el sentido y mentalidad éticos, la moral regida por principios, impregne *todas* las esferas y *todas* las etapas de la vida. La observación sobre la vida del «santo» alude a otro rasgo de la religiosidad de secta; y es este rasgo el que explica por qué la ética protes-

---

136 WEBER (1972), 232.
137 WEBER (1973), 133.

tante no sólo hizo posible la ascesis intramundana en general, sino, en especial, las orientaciones de acción que caracterizan el modo metódico de vida de los empresarios del primer capitalismo: ese carácter sistemático del comportamiento tiene su origen en que el laico, que ya no puede recurrir a la gracia sacerdotal del sacramento, que ya no puede recurrir al puesto de socorro que representa un instituto de gracia dotado del carisma del cargo como es la Iglesia católica, lo que quiere decir: que ya no puede repartir su mundo de la vida en esferas relevantes para la salvación, y en otras que no lo son, se ve en la precisión de regular autónomamente su vida según los principios de una moral postconvencional.

El modo de vida que Max Weber llama «metódico» se caracteriza en especial porque la esfera profesional queda «objetivizada», lo que significa: queda *moralmente segmentada y a la vez moralmente peraltada.* Es decir, *dentro* de la esfera de trabajo profesional la interacción queda lo suficientemente neutralizada moralmente como para que la acción social pueda disociarse de normas y valores, y adaptarse a una persecución «racional con arreglo a fines» de los propios intereses y orientarse al éxito; simultáneamente, el trabajo profesional queda tan estrechamente vinculado al destino soteriológico individual, *que en conjunto* queda cargado moralmente y queda moralmente dramatizado. Este anclaje moral de una esfera de probación religiosa en el ejercicio «racional con arreglo a fines» de la profesión, es decir, este anclaje moral de una esfera emancipada de la eticidad tradicional, guarda relación con ese otro rasgo de la ética protestante, que en el pasaje citado no hace más que apuntar, a saber: que el particularismo de la gracia impone a la ética religiosa de la intención recortes merced a los cuales la coexistencia católica de una ética para monjes, otra para sacerdotes y otra para laicos queda sustituida por la separación elitista entre religiosidad de los «virtuosi» y religiosidad de las masas.

W. Schluchter ha subrayado enérgicamente las consecuencias éticas de este *particularismo de la gracia,* tan marcado en el protestantismo de sectas, basándose en el contraste que Troeltsch establece entre secta e iglesia. El aislamiento interior del individuo y la comprensión del *prójimo* como un «otro» neutralizado en contextos estratégicos de acción son las dos consecuencias más llamativas: «El protestantismo ascético formula, pues, para los laicos una ética religiosa de "virtuosos" que desde el punto de

vista del católico normal tiene que parecer inhumana... Su individualismo absoluto excluye el retorno a la comunidad de amor divino del cristianismo primitivo. Admite desde luego la idea de *filiación divina,* pero no la de la *comunidad divina...* La ética religiosa del protestantismo es, por tanto, una ética *monológica* de la intención con consecuencias *afraternales.* Y es precisamente ahí donde radica, a mi entender, su potencial evolutivo» [138]. El potencial evolutivo lo ve Schluchter, no en una racionalización ética del modo de vida en general, sino especialmente en esa objetivización de las relaciones interpersonales que es menester para que el empresario capitalista pueda actuar continuamente de modo racional con arreglo a fines (esto es: *en actitud objetivante*) en un ámbito éticamente neutralizado.

Weber supone que la «objetivización» en el sentido de objetualización estratégica de las relaciones interpersonales es el único camino posible para la disolución racional de las formas de vida aceptadas por tradición y reguladas convencionalmente *. Este es también el parecer de Schluchter, quien en el pasaje citado prosigue: la ética del protestantismo ascético «no solamente pone la relación del individuo con Dios por *encima* de sus relaciones con los hombres, como en definitiva hacen todas las corrientes religiosas cristianas cuando dramatizan consecuentemente el motivo de la salvación, sino que también da a esas relaciones un nuevo significado consistente en que ya no son interpretadas en términos de *pietas.* Con ello crea una motivación para la objetivización, primero de las relaciones religiosas entre los hombres y después de las extrarreligiosas» [139]. Pero frente a esto hay que tener presente que las representaciones jurídicas y morales postradicionales, tan pronto como penetran en el plano de los órdenes legítimos, son incompatibles *per se* con los fundamentos tradicionales de las formas de vida sustanciales regidas por la

---

138 SCHLUCHTER (1979), 250 ss.

* Tanto en Schluchter como en Habermas, este «convencionalmente» *(konventionell)* ha de entenderse en el sentido del segundo estadio del desarrollo de la conciencia moral, que establece L. Kohlberg. Véase L. KOHLBERG, «Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization», en D. A. GOSLIN (ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research,* Chicago, 1969; y «From Is To Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and get away with it in the Study of Moral Development», en T. MISHEL (ed.), *Cognitive Development and Epistemology,* Nueva York, 1971. *[N. del T.].*

139 SCHLUCHTER (1979), 251.

pietas. En principio, el hechizo del tradicionalismo podría también haber sido roto sin necesidad de que *se formara un sistema de acción éticamente neutralizado*. Como hemos visto, el racionalismo ético lleva consigo un concepto formal de mundo como totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas en que el individuo puede acreditarse moralmente en su actuación autónoma. *Esta* objetivización que rebaja todas las normas tradicionales a meras convenciones, destruye ya el fundamento legitimatorio de la *pietas*. Para ello no es menester esa objetivización *especial*, que ciertamente es requisito funcional del tráfico económico capitalista, y que es la que hace posible la constitución de un ámbito de acción estratégica organizado jurídicamente.

Ahora bien, Max Weber niega explícitamente tal posibilidad evolutiva. Pero es curioso que no fundamente esa negación, como hubiera cabido esperar, con referencias empíricas a la dinámica evolutiva de un sistema económico cuyos imperativos funcionales sólo pueden ser satisfechos por una ética que ancle de forma «racional con arreglo a valores» en la esfera del trabajo social esa emancipación de la acción estratégica. En vez de eso, apela a un hecho perteneciente a la lógica evolutiva, a saber: a la incompatibilidad estructural de toda religión de redención consecuentemente reelaborada en términos éticos, con los órdenes impersonales de una economía racionalizada y de una política objetivizada. Dada la importancia sistemática de esta tesis voy a exponer en detalle la argumentación de Weber.

Por de pronto, Weber considera la ética cristiana de la fraternidad como la forma modélica de una ética de la intención racionalizada a fondo: «Cuanto más racionalmente se concebía la idea de redención y se le daba una forma más sublimada en términos de ética de la interioridad, tanto más se intensificaban exterior e interiormente los mandamientos procedentes de aquella ética de la reciprocidad, propia de las asociaciones vecinales. Exteriormente, hasta el comunismo basado en el amor fraterno; interiormente, hasta la idea de *caritas*: el amor al que sufre en tanto que sufre, el amor al prójimo, el amor a los hombres y, finalmente, el amor al enemigo» [140]. La versión estrictamente universalista de los principios morales, un tipo de autocontroles centrados en el yo autónomo y basados en orientaciones de ac-

[140] WEBER (1963), 543.

ción interiorizadas y altamente abstractas, y el modelo de una reciprocidad completa * en las relaciones entre los miembros de una irrestricta comunidad de comunicación son los rasgos de esa *ética religiosa de la fraternidad* que, partiendo de la «nueva comunidad social» de «religiosidad comunitaria soteriológica», creada por las profecías, surge allí donde la etización de la religión de redención ha sido llevada hasta sus últimas consecuencias [141].

Ahora bien, la *Zwischenbetrachtung* ** entera puede leerse como una única argumentación en el sentido de que esta ética, que en su núcleo es una ética comunicativa, entra en contradicción tanto más flagrante con los órdenes *intramundanos* hostiles a la «fraternidad» cuanto más radicalmente se racionalizan éstos: «Cuanto más se atenía a sus propias leyes inmanentes, tanto más lejos quedaba el cosmos de la economía capitalista racional moderna de cualquier relación imaginable con una ética religiosa de la fraternidad» [142]. Pues tanto aquí como en el terreno de la política, esa ética se traduciría forzosamente en «trabas a la racionalidad formal». La ética universalista de la fraternidad choca frontalmente con las formas de racionalidad económico-administrativas, en las que economía y Estado se objetivizan en un cosmos hostil a la fraternidad: «Así como la acción racional económica o política obedece a sus propias leyes, así también cualquier otra acción racional dentro del mundo queda inexorablemente ligada a las condiciones afraternales de este mundo, al ser esas condiciones las que han de constituir sus medios o sus fines; de ahí que de una u otra manera haya de acabar chocando con la ética de la fraternidad» [143].

Un mitigamiento de este conflicto que estructuralmente se funda en la oposición entre fraternidad y no fraternidad sólo es posible por dos caminos: o mediante un repliegue sobre la fraternidad «acosmística» de la mística cristiana, o por el camino que conduce a la ascesis intramundana y con ello «a la paradoja de la ética protestante de la profesión, que, como religiosidad de "virtuosi", renunció al universalismo del amor, objetivizó racio-

---

*Sobre este concepto, véase HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1981, 77 ss. *[N. del T.]*.

141 WEBER (1963), 542 s.

** En la edición castellana: «Excurso: Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo» (Max WEBER, *Ensayos sobre Sociología de la religión*, I, Madrid 1983). *[N. del T.]*.

142 WEBER (1963), 544.

143 WEBER (1963), 552.

nalmente toda intervención en el mundo como un servicio a Dios, incomprensible por entero en su sentido último, pero que era, a lo menos, la única voluntad positiva cognoscible y el único modo de asegurarse del estado de gracia; aceptando también con ello, como algo querido por Dios y como material del cumplimiento del deber, la reificación del cosmos económico, desvalorizado como todo lo demás del mundo, por su carácter de creatura corrompida. Y esto suponía en última instancia un radical abandono de la redención como meta alcanzable por el hombre y accesible a todos, y su sustitución por una gracia arbitraria y siempre de carácter particular. Este punto de vista de la no fraternidad ya no era en realidad una "religión de redención"» [144].

Apenas podría formularse de modo más tajante la *recaída particularista* que esta ética ascética de la profesión, basada en la arbitrariedad de la gracia, recortada en términos egocéntricos, adaptada a las exigencias de una economía capitalista hostil a la fraternidad, supone por debajo del nivel ya alcanzado en la ética de la fraternidad desarrollada en términos comunicativos. Sin embargo, Weber no explota teóricamente esta idea. Lo cual resulta tanto menos comprensible si se sigue el análisis que Weber hace del posterior destino de la ética protestante en el decurso del desarrollo capitalista.

La ética protestante satisface las condiciones necesarias para el nacimiento de una base motivacional de la acción racional con arreglo a fines en la esfera del trabajo social. Pero con este anclaje «racional con arreglo a valores» de las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines, esa ética sólo satisface las condiciones *de partida* de la sociedad capitalista; la ética protestante pone en marcha el capitalismo, pero sin poder garantizar las condiciones de su propia estabilidad como ética. Weber cree que a la larga los subsistemas de acción racional con arreglo a fines constituyen un entorno destructivo para la ética protestante, y ello tanto más, cuanto más se desarrollan éstos según la legalidad cognitivo-instrumental específica del crecimiento capitalista y de la reproducción del poder estatal. La racionalidad práctico-moral de la ética de la intención no puede institucionalizarse en la sociedad cuyo inicio ella hace posible. A la larga queda sustituida por un utilitarismo que es fruto de una reinterpretación empirista de la moral, es decir, de una revaluación

[144] WEBER (1963), 545 s.

pseudomoral de la racionalidad con arreglo a fines, y que ya no dispone de una relación interna con la esfera del valor moral. ¿Cómo explica Weber este *patrón autodestructivo* de racionalización social? La ética protestante ya se había despojado del componente de la fraternidad; por tanto, lo único que ya podía ponerla en contradicción con las condiciones de la vida moderna era su inserción en el contexto de una religión de redención.

Y, en efecto, es la competencia con los patrones de interpretación científicamente racionalizados y con los órdenes de vida científicamente racionalizados, la que decide sobre el destino de la religión, y con ello, según piensa Weber, también sobre la ética de fundamentación religiosa: «El resultado general de la forma moderna de racionalización integral, a la vez teórica y práctica, intelectual y técnica, de la imagen del mundo y del modo de vida ha sido que, cuanto más progresaba este tipo particular de racionalización, tanto más desplazada se vio la religión al terreno de lo que, desde el punto de vista de la modelación intelectual de la imagen del mundo, hay que llamar irracional» [145]. En la *Zwischenbetrachtung,* Weber subraya más enérgicamente aún la razón de este conflicto: «El conocimiento racional al que en otro tiempo había apelado la propia religiosidad ética, dio forma, de modo autónomo y siguiendo sus propias normas intramundanas, a un cosmos de verdades que no sólo no tenía nada que ver en absoluto con los postulados sistemáticos de la ética religiosa, a saber: que el mundo, en tanto que cosmos, ha de satisfacer exigencias éticas y exhibir algún tipo de "sentido"; sino que hubo de rechazar radicalmente tal pretensión. El cosmos de la causalidad natural y el cosmos de la postulada causalidad de compensación ética se enfrentaron en un antagonismo irreconciliable. Y aun cuando la ciencia que creó ese cosmos no parecía poder dar razón segura de sus propios supuestos últimos, en nombre de la "honestidad intelectual" presentóse, sin embargo, con la pretensión de ser la única forma posible de afrontar intelectualmente el mundo. Y como acaece con todos los valores culturales, también el intelecto creó una aristocracia basada en la posesión racional de la cultura, independiente de todas las cualidades éticas personales de los hombres, y por tanto afraternal» [146].

---

145 WEBER (1963), 253.
146 WEBER (1963), 569.

Esta explicación de ese patrón autodestructivo de racionalización social no resulta satisfactoria, por cuanto Weber no demuestra que una conciencia moral regida por principios sólo pueda sobrevivir en contextos religiosos. Tendría que explicar por qué la inserción de la ética regida por principios en una religión de redención, por qué la conexión de conciencia moral e interés soteriológico es tan indispensable para el *mantenimiento* de la conciencia moral como sin duda lo fue, desde un punto de vista genético, para el *nacimiento* de esa etapa de la conciencia moral. Pero a ese respecto no existen ni evidencias empíricas contundentes *a*) ni tampoco argumentos sistemáticos de peso *b*).

a) Weber no pudo llevar a cabo el programa de investigación que le hubiera permitido «evaluar la significación cultural del protestantismo ascético en relación con otros elementos plásticos de la cultura moderna» [147]. Ese programa hubiera comprendido entre otras cosas la influencia, así del humanismo, como del empirismo filosófico y científico, sobre la ética social. Weber hubiera podido estudiar las tradiciones que confluyen en el racionalismo de la Ilustración y que fomentaron en las capas burguesas una moral laica secularizada; y ésta constituyó, si se tiene en cuenta su efecto emancipador respecto del mundo de la religiosidad católica, todo un equivalente de la ética protestante. El conocido estudio de Bernhard Groethuysen publicado en 1927 [148] se concentra sobre ese caso: sobre la formación en la burguesía francesa de una conciencia moral civil, autónoma frente a la Iglesia. Groethuysen se basa sobre todo en los sermones de los siglos XVII y XVIII y en tratados pedagógicos y filosóficos de la segunda mitad del siglo XVIII. A partir de estas fuentes, hace surgir la imagen de una ética regida por principios, disociada de la religión, con que las capas burguesas se distancian lo mismo del clero que de la religiosidad ingenua de que sigue prisionero el pueblo. El burgués «sabe aquí distinguir muy bien: para él la moral secular y la ciencia, para los demás la religión» [149]. Groethuysen demuestra cómo a la burguesía francesa de esta época se le queda pequeño el mundo de ideas católicas y cómo desarrolla la visión secularizada de la vida, «que necesita para regular

[147] WEBER (1973), 189.
[148] B. GROETHUYSEN, *El Nacimiento de la Conciencia burguesa en Francia en el siglo XVIII* (trad. José Gaos), México, 1943 (reed. Madrid, 1981).
[149] GROETHUYSEN (1981).

su vida económico-social y para hacer valer sus pretensiones»[150]. La moral burguesa se basta a sí misma. Puede que el burgués siga siendo católico, pero el catolicismo eclesiástico pierde en la vida diaria de las capas burguesas su poder de orientar la acción: «El burgués encontró una forma de vida, una moral, que guarda una íntima relación con las condiciones de la vida burguesa...»[151].

b) Pero tampoco existen razones sistemáticas que abonen la tesis de que, sin inserción religiosa, la conciencia moral no puede estabilizarse en su nivel postradicional. Si la etización de las imágenes religiosas del mundo conduce a la diferenciación de una esfera de valor especializada en cuestiones práctico-morales, cabe esperar que la racionalización ética prosiga dentro de esta esfera, ateniéndose en adelante a la legalidad propia de una razón práctica emancipada de pretensiones descriptivas y de tareas expresivas. En esta línea se mueven las 'éticas filosófico-profanas de la intención' del mundo moderno, que a través de las éticas formalistas de cuño kantiano conducen a las «éticas del discurso» * de la actualidad, las cuales conectan en parte con Kant y en parte con el derecho natural racional, aunque recogiendo también motivos utilitaristas. Siguiendo a Weber, podríamos llamarlas *éticas cognitivistas de la responsabilidad*[152].

Verdad es que Weber, sobre todo cuando se refiere a problemas metodológicos, parte de un estado de la cuestión definido por el positivismo de su época, según el cual los juicios de valor solamente expresan actitudes subjetivas y no son, por tanto, susceptibles de una fundamentación intersubjetivamente vinculante. Mas esto se contradice con sus propios argumentos en defensa de la superioridad de las éticas de la responsabilidad frente a las éticas de la intención. El propio Weber asume el papel de un teórico de la moral al tratar de demostrar los límites que, en tanto que ética de la intención, tiene la ética religiosa de la fraternidad. Esta no cuenta con «ningún medio para solventar ni

---

150 GROETHUYSEN (1981).

151 GROETHUYSEN (1981).

* Cfr. sobre esta temática J. HABERMAS, «Un remedo de sustancialidad» en *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid, 1985, 98 ss., y «Diskursethik -Notizen zu einem Begründungsprogramm», en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln,* Francfort, 1983 (versión castellana: *Conciencia Moral y Acción Comunicativa,* Barcelona, 1985). *[N. del T.].*

152 Entre éstas cuento entre otros los planteamientos de teoría moral desarrollados por Baier, Hare, Singer, Rawls, Lorenzen, Kambartel, Apel y por mí. Cfr. OELMÜLLER (1978 a); R. WIMMER (1980).

siquiera la primera de todas las cuestiones ...: la de desde dónde definir en el caso particular el valor ético de una acción: si por sus *resultados* o por algún *valor intrínseco* de esa acción —valor que a su vez habría que definir éticamente—. Es decir, la cuestión de si la responsabilidad que incumbe al agente en lo tocante a los resultados de su acción santifica los medios o si, a la inversa, el valor de la intención que alimenta a la acción le justifica a declinar la responsabilidad acerca de los resultados y atribuírsela a Dios, o a la corrupción y locura del mundo, que Dios consiente. La sublimación de la ética religiosa en ética de la intención se inclinará por la segunda alternativa: 'el cristiano obra bien y deja los resultados al arbitrio de Dios'» [153]. Con estos argumentos y otros parecidos [154], Weber penetra en el terreno de una centenaria discusión filosófica, la cual sólo pudo poner de relieve el sentido propio de las cuestiones práctico-morales, es decir, la lógica de la justificación de las normas de acción una vez que la moral y el derecho se hubieron liberado de las categorías de las imágenes del mundo religiosas (y metafísicas).

Si no puede excluirse a priori la posibilidad de una teoría moral racional, esto es, de una teoría moral no científica pero sí *compatible* con las exigencias que el pensamiento moderno impone en cuestiones de fundamentación, la disonancia cognitiva entre la conciencia cotidiana ilustrada por la ciencia y la ética protestante de la profesión tendría que explicarse de otra manera; por ejemplo, recurriendo al peculiar carácter que el particularismo de la gracia presta a esta última. Y entonces cobrarían también importancia sistemática las observaciones ocasionales que Weber hace sobre el carácter irracional de la doctrina de la predestinación y del tipo de vida a que sirve de base. Pues la ética protestante no es en modo alguno una materialización ejemplar, sino una materialización distorsionada y *sumamente irracional* de esa conciencia moral que empezó expresándose en la ética religiosa de la fraternidad. R. Döbert ha analizado bien la doble haz que muestran las versiones históricamente eficaces de la ética de la profesión cuando se las mira desde puntos de vista estructurales [155]. Con la ética protestante quedaron ancladas

153 WEBER (1963), 552.

154 Sobre la conexión entre ética y teoría de la ciencia en Weber, cfr. W. SCHLUCHTER, *Wertfreiheit und Verantwortungsethik, zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Marx Weber,* Tubinga, 1971.

155 DÖBERT (1977), 544 ss.

en algunas capas portadoras del capitalismo estructuras de conciencia que hasta entonces sólo habían tenido, por así decirlo, una significación extraterritorial. Pero el precio a que hubo de pagarse el éxito de esa institucionalización fue el uso *selectivo* que se hizo de las estructuras de conciencia moral disponibles en principio. Döbert se refiere sobre todo al particularismo de la gracia de un Dios cuyos designios son radicalmente inescrutables y a la inmisericorde incertidumbre acerca del estado de gracia, incertidumbre que fue menester hacer psicológicamente soportable mediante construcciones auxiliares más o menos convincentes. Esa selectividad se pone también de manifiesto en los rasgos represivos de la socialización religiosa, por ejemplo, en el total aislamiento interior del «virtuoso» religioso, que se ve obligado a adoptar un comportamiento instrumental incluso dentro de su propia comunidad, o en la rigidez de los controles sobre los impulsos, que excluye toda libre relación del individuo con su propia naturaleza interna. En sus estudios sobre las sectas protestantes Weber no oculta estos rasgos poco gratos, y en verdad sintomáticos, del modo de vida metódico-racional [156].

Pero si la ética protestante, y por ética protestante ha de entenderse tanto las doctrinas en cuyo contexto esa ética se mueve como también las formas de vida y estructuras de la personalidad en que esa ética se materializa, no puede considerarse simpliciter como expresión de una moral regida por principios, si hay que tomar en serio el *carácter parcial* de esta forma de racionalización ética, entonces aparecen a una luz distinta aquellas sectas protestantes que, como los anabaptistas, pretendieron una institucionalización de la ética universalista de la fraternidad sin tantas reservas, es decir, también en nuevas formas de comunidad social y de toma de decisiones políticas [157]. Estos movimientos sociales, que no desviaron el potencial resultante de la racionalización de las imágenes del mundo por las vías de un disciplinado trabajo profesional de personas privadas, sino que quisieron traducirlo en formas de vida de carácter social y revolucionario, fracasaron en la primera arremetida. Ya que *las formas radicalizadas de vida* que pretendían no satisfacían las

---

156 WEBER (1973), 279 ss., 318 ss.

157 Cfr. las observaciones de WEBER sobre la «revolución de los anabaptistas» (1963), 554; sobre esta cuestión, véase R. v. DÜLMEN, *Reformation als Revolution*, Munich, 1977; más bibliografía, 373 ss. del libro de v. DÜLMEN.

exigencias de la ética económica requerida por el capitalismo. Todo esto precisa de un análisis más detallado. Sin embargo, las consideraciones hechas hasta aquí nos permiten preguntar:

— si el modo metódico de vida de los grupos protestantes estudiados por Weber no deberá exclusivamente su importancia histórica a haber realizado un tipo de moralidad postradicional que fue funcional para la dirección de la empresa capitalista,
— y si la inestabilidad que en él observa Weber no se deberá a que la evolución capitalista sólo consiente de forma restringida orientaciones de acción de tipo postradicional, es decir, fomenta un patrón de racionalización, a consecuencia del cual la racionalidad cognitivo-instrumental penetra a través de la economía y del Estado en otros ámbitos de la vida y adquiere allí la primacía a costa de la racionalidad práctico-moral y de la práctico-estética [158].

[2] Estas preguntas se mueven en una línea argumentativa que Weber no sigue, aun cuando venga sugerida por la estructuración de su planteamiento teórico en dos niveles. Las investigaciones empíricas de Weber se concentran *directamente* sobre el problema del nacimiento del capitalismo y sobre la cuestión de cómo las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines pudieron quedar efectivamente institucionalizadas en esa fase inicial. Con ello reduce de antemano la racionalización social al aspecto de racionalidad con arreglo a fines; no proyecta el perfil histórico de ese proceso sobre el trasfondo de aquello que *estructuralmente* hubiera sido *posible*. No obstante, este planteamiento más complejo reaparece en el diagnóstico que Weber hace de nuestro tiempo. Lo que inquieta aquí a Weber es comprobar cómo los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se desgajan de sus fundamentos racionales con arreglo a valores y se independizan siguiendo su lógica propia. De esta tesis weberiana de la pérdida de libertad nos ocupamos después. Weber la pone en relación con el resultado de sus estudios comparativos de sociología de la religión, a saber: con el hecho de

158 Esta es la perspectiva desde la que Herbert Marcuse critica a Weber, véase H. MARCUSE, «Industrialisierung und Kapitalismus», en O. STAMMER (ed.) (1965), 161 ss.; sobre este tema, cfr. la introducción a KÄSLER (1972), 7 ss.

que las estructuras de conciencia se diferencian formando esferas culturales de valor de carácter autónomo, diferenciación que se traduce en un *antagonismo* de los correspondientes órdenes de la vida. El tema de la *Zwischenbetrachtung* son esos conflictos de *raíz interna* que, a juicio de Weber, *tienen* forzosamente que producirse entre la ética de la fraternidad cuando ésta es objeto de un desarrollo consecuente, y los órdenes seculares de una sociedad estructuralmente diferenciada. No voy a entrar todavía en el diagnóstico que Weber hace de nuestro tiempo partiendo de este tema. Precisaré primero el modelo de esferas de valor y de órdenes de la vida que subyace a ese diagnóstico.

El punto de vista sistemático bajo el que Weber organiza su *Zwischenbetrachtung* está formulado en este famoso pasaje: «... La racionalización y sublimación *conscientes* de las relaciones del hombre con las diversas esferas de posesión de bienes interiores y exteriores, religiosos y mundanos, ... le empujaba a *tomar conciencia* de las consecuencias derivadas de la *lógica interna* de cada esfera, con lo que éstas caían en unas tensiones mutuas que permanecieron ocultas a la simplicidad e ingenuidad de las relaciones primitivas del hombre con el mundo externo» [159]. «Lógica interna» hace aquí referencia a la «completud racional» de las *ideas;* la posesión de bienes internos y externos, ideales y materiales genera *intereses.* Las ideas, cuando se las considera en sí mismas, forman *esferas culturales de valor,* y cuando se unen con intereses, forman *órdenes de la vida* que regulan la posesión legítima de bienes. Entraré, primero, en el sistema de estos órdenes de la vida *a),* me referiré después a su «lógica interna» *b),* para retomar, finalmente, la cuestión de la realización parcial de las estructuras de conciencia modernas *c).*

a) En la *Zwischenbetrachtung,* Weber no establece una distinción precisa entre el plano de la tradición cultural y el plano de los sistemas de acción institucionalizados u órdenes de la vida. La ética religiosa de la fraternidad, que constituye el punto de referencia de la comparación con los «órdenes y valores del mundo». es considerada fundamentalmente como *simbolismo cultural,* lo cual es lógico en el contexto de un análisis de las imágenes del mundo. De otro lado, la ciencia y el arte aparecen más bien bajo el aspecto de órdenes de la vida, esto es, como

159 WEBER (1963), 541 ss.

sistemas culturales de acción que se diferenciaron al tiempo que los *sistemas sociales de acción* Economía y Estado. Con todo, la sistemática de los conceptos básicos que utiliza Weber sugiere la siguiente diferenciación entre el plano de la tradición cultural y el plano de los sistemas culturales de acción (fig. 8).

Esferas culturales de valor	Ideas cognoscitivas	Ideas normativas	Ideas estéticas
Sistemas culturales de acción: posesión de bienes ideales	Organización social de la ciencia	Comunidad religiosa	Organización social del cultivo del arte

Fig. 8. COMPLEJO CULTURAL

Los tres sistemas culturales de acción son órdenes de la vida que regulan la posesión de *bienes ideales.* Weber los distingue de las esferas de la *posesión mundana de bienes.* En las sociedades modernas son sobre todo la *riqueza* y el *poder* como bienes culturales ordinarios, y el *amor sexual* (o su sublimación erótica) como bien extraordinario, los valores en torno a los cuales cristalizan órdenes de la vida. Resultan así cinco órdenes de la vida (sistemas culturales de acción y sistemas sociales de acción en sentido estricto), con los que puede entrar en conflicto la ética religiosa de la fraternidad (cfr. fig. 9).

Ideas culturales / Intereses por la posesión de	Ordinarios		Extraordinarios
Bienes ideales	Saber: Organización social de la ciencia		Arte: Organización social del cultivo del arte
Bienes materiales	Riqueza: Economía	Poder: Política	Amor: contraculturas hedonistas

Fig. 9. ÓRDENES DE LA VIDA, QUE ENTRAN EN CONFLICTO CON LA ÉTICA RELIGIOSA DE LA INTENCIÓN

La intención de Weber en la *Zwischenbetrachtung* es analizar las «relaciones de tensión entre religión y mundo», para lo cual utiliza como punto de referencia religioso la ética de la fraternidad. Según ese análisis, tienen forzosamente que producirse *conflictos,* que serán tanto más agudos cuanto mayor sea la consciencia que se tenga de la peculiaridad de las «relaciones del hombre con las diversas esferas de posesión de bienes exteriores e interiores». Y esto es lo que en efecto acaece, de forma tanto más clara cuanto más progresa la racionalización de los órdenes de la vida. Los conflictos o «relaciones de tensión» que en este lugar interesan a Weber no tienen un origen *externo,* es decir, no son resultado de *tramas* irreconciliables *de intereses,* sino *interno,* esto es, tienen su origen en la incompatibilidad de las diversas *estructuras.* Si nos atenemos a la sistemática del planteamiento, y no directamente al texto, es menester concentrarse primero en las esferas culturales de valor, puesto que éstas están directamente sometidas a la legalidad propia de las ideas, mientras que en los órdenes de la vida están ya fundidos en órdenes legítimos ideas e intereses.

b) Weber contrapone la ciencia y el arte a la esfera de la ética. En esta división reconocemos los componentes cognoscitivos, los componentes normativos y los componentes expresivos de la cultura, que se diferencian atenidos en cada caso a una pretensión universal de validez. En estas esferas culturales de valor se expresan las estructuras de conciencia modernas que surgen del proceso de racionalización de las imágenes del mundo. Este proceso conduce, como hemos visto, a los conceptos formales de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo y a las correspondientes actitudes básicas frente a un mundo externo, cognitiva o moralmente *objetivizado,* y un mundo interno *subjetivizado.* En relación con lo cual hemos distinguido entre la actitud objetivante frente a los procesos de la naturaleza externa, la actitud de conformidad (o de crítica) frente a los órdenes legítimos de la sociedad y la actitud expresiva frente a la subjetividad de la naturaleza interna. Ahora bien, las estructuras de *una comprensión decentrada del mundo* (en el sentido de Piaget), que son nota constitutiva de la modernidad, se caracterizan porque el sujeto agente y cognoscente puede adoptar *distintas actitudes básicas frente a los componentes de un mismo mundo.* De la combinación de actitudes básicas y conceptos formales de mundo resultan entonces nueve relaciones fundamentales; el siguien-

te esquema ofrece un hilo conductor para el análisis de la «racionalización de las relaciones del hombre con las distintas esferas», hilo conductor que puede obtenerse de la propia argumentación de Weber.

<table>
<tr><th>Mundos / Actitudes básicas</th><th>1. Objetivo</th><th>2. Social</th><th>3. Subjetivo</th></tr>
<tr><td>1. Objetivante</td><td>Relación cognitivo-instrumental</td><td>Relación cognitivo-estratégica</td><td>Relación objetivista con uno mismo</td></tr>
<tr><td>2. De conformidad con las normas</td><td rowspan="2">Relación estético-moral con un entorno no objetivado</td><td>Relación de obligación</td><td>Relación de censura con uno mismo</td></tr>
<tr><td>3. Expresiva</td><td>Autoescenificación</td><td>Relación de sensibilidad espontánea con uno mismo</td></tr>
</table>

Fig. 10. Relaciones pragmático-formales

No puedo entrar aquí en un estudio sistemático de las relaciones pragmático-formales; he de contentarme con referencias intuitivas a formas de manifestación características, que puedan servir de ilustración. Ejemplo de relación cognitivo-instrumental (1.1) son las afirmaciones, las acciones instrumentales, las observaciones, etc.; de relación cognitivo-estratégica, las acciones sociales de tipo racional con arreglo a fines; de relación de obligación (2.2), las acciones reguladas por normas; de autoescenificación (3.2), las acciones sociales de tipo dramatúrgico o autoexpositivo; una relación de tipo objetivista con uno mismo (1.3) es la que se plasma en algunas teorías (por ejemplo, en la psicología empirista o en la ética utilitarista); casos de relación de censura con uno mismo (2.3) son tanto los fenómenos tocantes al super-ego (p. ej., los sentimientos de culpa) como las reacciones de defensa; ejemplos de relación de sensibilidad espontánea

con uno mismo (3.3) son las manifestaciones expresivas, las excitaciones libidinosas, las aportaciones de tipo creativo, etc.; ejemplos de relación estética frente a un entorno no objetivado (3.1) son, como es lógico, las obras de arte y, en general, los fenómenos de estilo y también, por ejemplo, las teorías en que se plasma una visión morfológica de la naturaleza. Mucho menos claros son los fenómenos que pudieran servir como ejemplo de una relación práctico-moral, de una relación «fraternal» con la naturaleza, a no ser que recurramos a tradiciones de inspiración mística o a procesos de formación de tabúes (por ejemplo, las repugnancias de tipo vegetariano), al trato antropomorfizante con los animales, etc.

Basta con este intento de caracterización provisional para percatarse de que de las relaciones pragmáticas entre un actor y su entorno interno o externo que resultan formalmente accesibles como resultado del «desencantamiento», sólo algunas se han seleccionado y convertido en formas estandarizadas de manifestación. Esta utilización diferencial de posibilidades formales puede deberse a razones externas o internas. Puede reflejar una utilización, específica de una determinada cultura y sociedad, del potencial de racionalización que ofrecen las estructuras de conciencia modernas, es decir, un patrón selectivo de racionalización social; o acaso se trate de que sólo algunas de estas relaciones pragmático-formales se prestan a una acumulación de saber. Por tanto, tenemos que intentar identificar aquellas relaciones que son lo suficientemente productivas desde el punto de vista de la *adquisición de saber* como para permitir un desarrollo de esferas culturales de valor, atenido a su propia *legalidad interna* en el sentido que a esta expresión da Max Weber. Como en este lugar no puedo pretender ser sistemático, voy a ceñirme a la letra de Weber. Es claro que a su juicio sólo pueden «racionalizarse y sublimarse de manera consciente» seis de las relaciones actor-mundo que hemos clasificado:

La actitud objetivante frente a la naturaleza externa y frente a la sociedad circunscribe un complejo de racionalidad cognitivo-instrumental dentro del cual la producción de saber puede tomar la forma de un progreso científico y técnico (incluyendo las tecnologías sociales). Que el campo 1.3 queda vacío equivale a suponer que en actitud objetivante no se puede aprender nada sobre la naturaleza interna *qua* subjetividad. La actitud de conformidad normativa frente a la sociedad y frente a la naturaleza

Mundos / Actitudes básicas	1	2	3	1
3	Arte ↓			
1	↑ Racionalidad cognitivo-instrumental: Ciencia Técnica	Técnicas de intervención social ↓	×	
2	×	↑ Racionalidad práctico-moral: Derecho	Moral ↓	
3		×	↑ Racionalidad práctico-estética: Erotismo	Arte

Fig. 11. COMPLEJOS DE RACIONALIZACIÓN

interna circunscribe un complejo de racionalidad práctico-moral dentro del cual la producción de saber puede tomar la forma de una elaboración sistemática de ideas morales y jurídicas; que el campo 2.1 quede vacío significa que se duda de la posibilidad de dar forma racional a un trato fraternal con una naturaleza no objetivada, en forma, por ejemplo, de una filosofía de la naturaleza que pudiera competir con las modernas ciencias de la naturaleza [160]. La actitud expresiva frente a la naturaleza interna y frente a la naturaleza externa circunscribe, finalmente, un complejo de racionalidad práctico-estética dentro del cual la producción de saber puede tomar la forma de una interpretación

[160] Cfr. mi respuesta a McCarthy, en HELD/THOMPSON, *Habermas: Critical Debates*, Cambridge (Mass.), 1982.

«auténtica» (y, por tanto, a renovar según cambien las condiciones históricas) de las necesidades; que el campo 3.2 quede vacío sería indicación de que las formas de interacción de orientación expresiva (por ejemplo, las formas de vida contraculturales) no pueden generar de por sí estructuras susceptibles de racionalización, sino que representan formas parásitas, en el sentido de depender de las innovaciones que se produzcan en otras esferas.

El hecho de que estos complejos de racionalidad que en términos de pragmática formal hemos derivado de las actitudes básicas y de los conceptos de mundo, remitan exactamente a las tres esferas culturales de valor que se diferenciaron en la modernidad europea, no representa todavía una objeción contra el valor sistemático del esquema. Ya que, a juicio del propio Weber, las estructuras de conciencia modernas han surgido de un proceso histórico universal de desencantamiento y, por tanto, no se limitan a reflejar rasgos idiosincráticos de una cultura particular. Por lo demás, tampoco las exposiciones históricas de Weber satisfacen una pretensión sistemática. Quizá una *teoría de la argumentación* pudiera permitirnos obtener una fundamentación independiente. Lo más que puedo ofrecer por ahora a este respecto es una observación referente a estrategias de investigación. Si las esferas culturales de valor se caracterizan por una producción de saber continua y diferenciada según pretensiones de validez, y si la continuidad de tal producción de saber sólo puede asegurarse mediante una reflexivización de los procesos de aprendizaje, esto es, por medio de un acoplamiento regenerativo de esos procesos de aprendizaje con formas institucionalmente diferenciadas de argumentación, entonces tiene que poder demostrarse que cada una de las esferas de valor acuñadas históricamente (que nosotros hemos deducido de las combinaciones 1.1, 1.2; 2.2, 2.3; 3.3, 3.1) guarda relaciones plausibles con una de las formas típicas de argumentación que se especializan en una determinada *pretensión universal de validez*. Nuestra hipótesis quedaría refutaba si no lográramos demostrar eso, o si, a la inversa, pudieran encontrarse en efecto formas especializadas de argumentación para los campos vacíos indicados con una «x» (1.3, 2.1, 3.2), es decir, para los ámbitos de experiencia que esos campos vacíos representan. Para la refutación bastaría también con mostrar descriptivamente que existen culturas en que esas esferas de valor que a nosotros nos resultan difíciles de concebir se presentan con la correspondiente producción estable de saber.

En este contexto resulta instructiva la valoración que Weber hace del utilitarismo (1.3) y de la bohemia (3.2); ni el uno ni la otra serían capaces de estabilizarse, ya que no encarnan esfera alguna de valor dotada de legalidad propia y susceptible de racionalización. Y la relación eticomórfica con la naturaleza externa, es decir, la interpretación de la relación con la naturaleza externa como interacción social (2.1), Weber no la consideró más que como un «jardín mágico» que se desvanece a medida que progresa la racionalización de las otras esferas de valor y de las otras esferas de la vida.

c) Si partimos de que las estructuras de conciencia modernas se condensan en los tres mencionados complejos de racionalidad, entonces la racionalización social *estructuralmente posible* podemos representárnosla en el sentido ya indicado: las correspondientes ideas (pertenecientes a los ámbitos ciencia y técnica, derecho y moral, arte y 'erótica') se unen con intereses y se materializan en los correspondientes órdenes de la vida diferenciados. Este modelo algo resbaladizo y no poco osado nos permitiría deducir las condiciones necesarias de una *forma de racionalización no selectiva:* las tres esferas culturales de valor tienen que quedar conectadas con los correspondientes sistemas de acción de modo que se asegure una producción y suministro de saber, especializados según pretensiones de validez; el potencial cognoscitivo desarrollado por las culturas de expertos tiene, por su parte, que pasar efectivamente a la práctica comunicativa cotidiana para que pueda ser utilizado en los sistemas sociales de acción; y, finalmente, las esferas culturales de valor tienen que ser objeto de una institucionalización equilibrada, de forma que los correspondientes órdenes de la vida sean lo suficientemente autónomos como para no quedar sometidos a la legalidad interna de otros órdenes distintos. Un modelo selectivo de racionalización surge cuando uno (a lo menos) de los tres componentes constitutivos de la tradición cultural no es objeto de una elaboración sistemática o cuando una (por lo menos) de las esferas culturales de valor sólo queda institucionalizada de forma insuficiente, es decir, sin que tal institucionalización tenga efectos estructurales para la sociedad global, o cuando una (a lo menos) de las esferas de la vida prevalece hasta tal punto sobre las otras, que somete los otros órdenes de la vida a una forma de racionalidad que les es extraña.

Weber no desarrolló consideraciones contrafácticas de este tipo. Pero sobre este trasfondo podemos reconstruir perfectamente bien el contenido sistemático de la *Zwischenbetrachtung:*

— *La racionalidad cognoscitivo-instrumental* queda institucionalizada en la esfera de la ciencia; simultáneamente, la evolución propia de los 'órdenes de la vida' económico y político, que determinan la estructura de la sociedad burguesa, se cumple según criterios de racionalidad formal.

— *La racionalidad práctico-estética* queda institucionalizada en la esfera del arte; pero ni el arte autónomo ni las contraculturas intelectualizadas e inestables que se forman en torno a ese subsistema tienen efectos generadores de estructuras para la sociedad global; los valores extracotidianos de estas esferas constituyen, en todo caso, el foco del estilo de vida del «gozador» *(Genussmensch)* orientado hacia una redención intramundana, que representa una reacción contra «la presión que ejerce el racionalismo teórico y práctico de la vida diaria» y contra el «especialista» *(Fachmensch)* establecido en la ciencia, en la economía y en el Estado.

— *La racionalidad práctico-moral* de la ética religiosa de la fraternidad es incompatible tanto con el «especialista» como con el «gozador»; el mundo moderno está dominado por órdenes de la vida en que dominan los otros dos complejos de racionalidad, que han erigido, dividiéndose el trabajo, un «reino mundial de la falta de fraternidad»; frente a este mundo, objetivizado en términos cognoscitivo-instrumentales y a la vez vuelto a lo subjetivo, las ideas morales que tienen como meta una autonomía basada en una reconciliación comunicativa no cuentan con posibilidades suficientes de implantación; la ética de la fraternidad no encuentra asidero en instituciones que le permitieran reproducirse culturalmente de forma estable.

— Pero no sólo la ética *religiosa de la fraternidad,* sino que también esa otra forma de ética que se adapta a la «inhumanidad del cosmos económico objetivado», es decir, la *ética protestante,* queda a la larga triturada entre las piedras de molino que representan los otros dos complejos de racionalidad. Ciertamente que en un principio esta

ética adquiere en la cultura profesional protestante la vigencia institucional suficiente como para que se cumplan las condiciones de partida de la modernización; pero los procesos de modernización reobran después sobre los fundamentos 'racionales con arreglo a valores' de la acción racional con arreglo a fines y acaban enterrándose; según el diagnóstico de Weber, los fundamentos éticos de la orientación profesional quedan barridos y sustituidos por una actitud instrumentalista hacia el trabajo interpretada en términos utilitaristas.

A la postre queda insatisfecha la necesidad inicialmente articulada en términos religiosos, que constituyó el motor de todas las formas de racionalización, a saber: la pretensión «de que el curso del mundo, a lo menos en la medida en que afecta a los intereses de los hombres, es un proceso con algún tipo de sentido». La paradoja de la racionalización social estriba en la experiencia de la «falta de sentido de ese autoperfeccionamiento puramente intramundano que culmina en el hombre civilizado, es decir, de ese valor último al que pareció que podía reducirse la 'cultura'» [161].

Si reconstruimos así el contenido sistemático de la *Zwischenbetrachtung,* queda claro que las intuiciones de Weber apuntan en la dirección de un patrón selectivo de racionalización, es decir, de los recortes que implica el perfil que la modernización ofrece. Con todo, Weber habla de carácter *paradójico,* no de carácter *parcial* de la racionalización social. Y es que la verdadera razón de la «dialéctica de la ilustración» radica para Weber en que es la propia diferenciación de la legalidad interna de las distintas esferas culturales de valor la que lleva *ya en sí* el germen de destrucción de la racionalización del mundo que esa misma diferenciación hace posible, no siendo menester recurrir, por tanto, para dar razón de ella a una materialización institucional desequilibrada del potencial cognoscitivo que esa diferenciación libera.

Pero esa idea sólo cobra cierta plausibilidad mientras no se tome en consideración la posibilidad de una forma secularizada de la ética religiosa de la fraternidad capaz de codearse con la ciencia moderna y el arte autónomo, es decir, de una ética comu-

[161] WEBER (1963), 569.

nicativa desconectada del fundamento que, a no dudarlo, tuvo en las religiones de redención. En este punto Weber se empecina, en general, en no querer ver otra cosa que las relaciones de tensión entre religión y mundo.

Sorprende además que el derecho moderno no ocupe ningún lugar sistemático en la *Zwischenbetrachtung.* Sólo aparece una vez, a propósito del orden estatal, como medio de organización desprovisto de toda sustancia práctico-moral [162]. Pero el derecho moderno juega en la institucionalización de las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines un papel parecido al que juega la ética protestante de la profesión. Sin la juridificación del tráfico económico-capitalista no es concebible la automatización o autoestabilización de un sistema de acción racional con arreglo a fines desgajado de sus fundamentos ético-motivacionales. De ahí que Weber, para desarrollar el diagnóstico de la actualidad contenido in nuce en la *Zwischenbetrachtung,* se vea en la precisión de desligar el desarrollo del derecho moderno de la vía que el destino fija a la racionalidad práctico-moral y de convertirlo en una materialización más de la racionalidad cognitivo-instrumental.

4. Racionalización del derecho y diagnóstico de nuestro tiempo

En la teoría de la racionalización de Weber la evolución del derecho ocupa un puesto tan destacado como ambiguo. La ambigüedad de la racionalización del derecho consiste en que éste parece hacer simultáneamente posibles tanto la institucionalización de la acción económica y administrativa racionales con arreglo a fines como la separación de los subsistemas de acción 'racional con arreglo a fines' de sus fundamentos práctico-morales. El modo metódico de vida es considerado como materialización de estructuras de conciencia práctico-morales; pero, a juicio de Weber, la ética de la profesión, que es una ética regida por principios, sólo puede tener eficacia mientras permanezca inserta en un contexto religioso. Como hemos visto, la dialéctica del desarrollo de ciencia y religión proporcionaría la prueba empírica

162 Weber (1963), 547.

de que las orientaciones de acción éticas ya no pueden reproducirse de forma estable a causa de la erosión que experimentan las creencias religiosas. Mas esta explicación no puede hacerse extensiva por analogía al derecho moderno, por la sencilla razón de que éste aparece desde el principio en forma secularizada. De ahí que en su sociología del derecho Weber adopte una estrategia distinta que en sus investigaciones de sociología de la religión. Mientras que en el caso de la ética protestante señaladas razones de por qué no puede producirse una institucionalización duradera de las estructuras de conciencia práctico-morales, Weber *reinterpreta el derecho moderno* en términos tales que éste puede quedar desconectado de la esfera de valor evaluativa y aparecer desde el principio como una materialización institucional de la racionalidad cognitivo-instrumental. Esta estrategia se mueve en el contexto de un diagnóstico de la actualidad, que se funda, como queda dicho, en la argumentación bosquejada en la *Zwischenbetrachtung*. Por eso, antes de entrar en la racionalización del derecho [2], voy a referirme a los dos principales componentes del diagnóstico que Weber hace de nuestro tiempo [1].

[1] En su análisis de la actualidad Weber se atiene más que en ninguna otra parte a la perspectiva teórica desde la que la modernización se presenta como una prosecución del proceso histórico universal de desencantamiento. La diferenciación de esferas culturales de valor autónomas, que es importante para la fase de *nacimiento* del capitalismo, y la independización de los sistemas de acción racional con arreglo a fines, que caracteriza desde el siglo XVIII al *desarrollo* de la sociedad capitalista, son las dos tendencias que Weber funde en una crítica de la actualidad de tono existencialista e individualista. El primer componente puede expresarse en la *tesis de la pérdida de sentido* y el segundo en la *tesis de la pérdida de libertad*. Ambas tesis, tomadas conjuntamente, definen aún hoy ese escepticismo frente al progreso, que constituye la ideología de fondo de aquellos científicos sociales que no quisieran sacrificar por entero a su declarado cientificismo la necesidad que sienten de una visión global del mundo [163].

---

163 Sobre el potencial neoconservador entre los científicos sociales americanos, cfr. P. STEINFELS, *The Neoconservatives*, Nueva York, 1979; para la República Federal Alemana, R. LEDERER, *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse*, Francfort, 1979.

Con la diferenciación de esferas culturales de valor autónomas emerge también ante la conciencia la legalidad interna de cada una de ellas. Esta circunstancia tiene, a juicio de Weber, consecuencias duales. Por un lado, esa diferenciación hace posible la racionalización de los sistemas de símbolos bajo un determinado criterio abstracto de valor (como la verdad, la rectitud normativa, la belleza y la autenticidad); pero, por otro, con esa diferenciación se rompe también la unidad de las imágenes metafísico-religiosas del mundo y su capacidad de fundar sentido: entre las esferas de valor autónomas se producen tensiones que ya no pueden solventarse recurriendo al punto de vista superior de un orden divino o de un orden cosmológico del mundo. Tan pronto como en torno a esas ideas 'últimas' cristalizan sistemas de acción, estas esferas de la vida caen «en unas tensiones mutuas ... que permanecieron ocultas a la simplicidad e ingenuidad de las primitivas relaciones del hombre con el mundo externo» [164]. Podemos ilustrar estas reflexiones centrales de que parte la *Zwischenbetrachtung* valiéndonos de la figura 11 (pág. 311).

A medida que la lógica propia de las distintas esferas de valor se traduce en estructuras sociales de las correspondientes esferas de la vida diferenciadas, lo que en el plano de la cultura es una *diferencia entre pretensiones de validez* puede transformarse en el plano de la sociedad en tensiones entre las orientaciones de acción institucionalizadas, esto es, en *conflictos de acción.* En el esquema indicado, las flechas en sentidos opuestos denotan las posturas básicas de sentido contrario que el agente puede adoptar en cada sazón frente *a un mismo* ámbito de realidad. Frente a la naturaleza externa puede tomar una actitud objetivante, pero también una actitud expresiva. Frente a la sociedad una actitud de conformidad con las normas, pero también una actitud objetivante; y frente a la naturaleza interna una actitud expresiva, pero también una actitud de conformidad con las normas. Estas posibilidades de «pasar» de una actitud a otra constituyen un rasgo distintivo de los grados de libertad que una comprensión decentrada del mundo entraña. Pero esos mismos grados de libertad pueden tornarse foco de conflictos tan pronto como distintas esferas culturales de valor penetran simultáneamente un mismo ámbito institucional, haciendo que en un mismo lugar empiecen a competir entre sí procesos de racionalización

164 WEBER (1971), I, 541.

de tipo diverso. Las orientaciones de acción cognitivo-instrumentales, las práctico-morales y las estético-expresivas no han de independizarse hasta tal punto en órdenes de la vida antagónicos, que desborden la capacidad de integración del sistema de la personalidad y conduzcan a *conflictos permanentes entre estilos de vida.*

Naturalmente, siempre ha existido el problema de cómo asegurar dentro de la diversidad de situaciones sociales de acción y de esferas de la vida la unidad del mundo de la vida. Ya dentro de las sociedades tribales de carácter segmentario se producen diferenciaciones; aquí el antagonismo entre las diversas esferas de la vida puede ser absorbido todavía con los medios de la interpretación mítica del mundo: cada esfera viene representada por la correspondiente figura mítica que se comunica con todas las demás. Una forma tardía de esta visión mítica del mundo la constituye el politeísmo, el cual permite personificar el conflicto entre las esferas de la vida como una lucha de dioses, y proyectarlo sobre el cielo. En el estadio evolutivo que representan las grandes culturas («civilizaciones») la sociedad se diferencia por oficios y estratos sociales, de modo que la unidad del mundo de la vida deja en seguida de poder ser garantizada mediante interpretaciones míticas del mundo. Ahora son las imágenes religioso-metafísicas del mundo las que cumplen esta función fundadora de unidad, y ello de forma tanto más impresionante cuanto más honda es su configuración racional.

Pero es justamente esa capacidad integradora la que queda puesta en cuestión en las sociedades modernas con la diferenciación de las esferas culturales de valor. A medida que la racionalización de las imágenes del mundo va haciendo brotar las estructuras de conciencia modernas, esas imágenes del mundo se vienen abajo *como* imágenes del mundo: «El grandioso racionalismo de la forma ético-metódica de vida, que brota de toda profecía religiosa, había destronado al politeísmo y lo había sustituido por el "Único necesario" —y después se había visto forzado, ante la realidad interna y externa de la vida, a todos esos compromisos y relativizaciones que conocemos por la historia del cristianismo. Pero hoy todo eso se ha vuelto "rutina" religiosa. Los numerosos dioses antiguos, desencantados y convertidos por tanto en poderes impersonales, se alzan de sus sepulcros y tratan de adueñarse de nuestras vidas, reanudando entre ellos su lucha eterna. Y lo que tan difícil resulta al hombre moderno,

y más difícil aún a la generación joven, es estar a la altura de esa rutina: toda esa afanosa búsqueda de "vivencias" procede de tal debilidad. Pues es debilidad no ser capaz de mirar de frente el severo rostro del destino de nuestra época»[165].

Las imágenes religiosas del mundo, éticamente racionalizadas, así como las imágenes metafísicas del mundo, cognitivamente racionalizadas, habían mantenido *indivisos* en sus *archai* (Dios, la naturaleza, la razón, etc.) los tres aspectos bajo los que el mundo resultaría después accesible a la elaboración racional como mundo objetivo, o mundo social, o mundo subjetivo. De ahí que pudieran proporcionar a la forma de vida de aquellos que se orientaban en su acción y en su pensamiento por esas imágenes del mundo un sentido unitario. En la *Zwischenbetrachtung* y en «La ciencia como profesión» Weber desarrolla las dos tesis interconexas de que en vista de la legalidad propia de los órdenes modernos de la vida, ni es practicable una unificación ética del mundo en nombre de una fe subjetiva ni tampoco una unificación teorética del mundo en nombre de la ciencia. Weber ve el signo de nuestra época en el retorno de un nuevo politeísmo en el que la lucha de los dioses toma la forma despersonalizada y objetivizada de un antagonismo entre órdenes de valor y órdenes de la vida irreconciliables. El mundo racionalizado se ve desprovisto de sentido «porque los diversos órdenes de valor del mundo están enzarzados en una pugna irresoluble. El viejo Mill [...] dice en una ocasión que, cuando se parte de la pura experiencia, se llega al politeísmo. La formulación es superficial y resulta paradójica, pero es verdadera en el fondo. Si de algo volvemos a estar hoy seguros es de que una cosa puede ser sagrada, no sólo aunque no sea bella, sino precisamente porque no lo es y *en la medida en que* no lo es —en el capítulo 53 de Isaías y en el Salmo 22 tienen ustedes la confirmación—; y que algo puede ser bello, no sólo aunque no sea bueno, sino justo en el aspecto en que no lo es, lo hemos vuelto a saber desde Nietzsche, y antes lo tienen ustedes plasmado en *Les Fleurs du Mal,* como llamó Baudelaire a su libro de poesías —y es ya una perogrullada que algo puede ser verdadero aunque no sea ni sagrado, ni bello, ni bueno—. Pero éste es sólo el caso más elemental de la lucha que libran entre sí los dioses de los distintos órdenes

165 M. WEBER, «Wissenschaft als Beruf», en *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre,* Tubinga, 1968 b, 604 s.

y valores. No alcanzo a ver cómo habría que proceder para distinguir "científicamente" entre el valor de la cultura francesa y el de la cultura alemana; también aquí son dioses distintos los que se enfrentan, y para siempre. Acontece lo mismo que en el mundo antiguo, cuando éste no había quedado todavía desencantado de sus dioses y demonios: así como el griego ofrecía sacrificios ahora a Afrodita y después a Apolo, y sobre todo cada uno a los dioses de su ciudad, así también sucede hoy, aunque sin el encanto y ropaje de la plástica, mítica, sí, pero verdadera en el fondo, de aquel comportamiento. Y sobre estos dioses y sobre su lucha, manda el destino, pero no la 'ciencia', eso con toda seguridad» [166].

Bajo la rúbrica de «nuevo politeísmo» Weber expresa la tesis de la pérdida de sentido. En ella se refleja la experiencia del nihilismo, típica de su generación, que Nietzsche había dramatizado de forma tan impresionante. Pero más original que la teoría es la fundamentación que le da Weber recurriendo a una dialéctica que supuestamente está ya contenida en el propio proceso de desencantamiento vehiculado por la historia de las religiones, esto es, en el proceso mismo de alumbramiento de las estructuras de conciencia modernas: *la razón se disocia en una pluralidad de esferas de valor destruyendo su propia universalidad.* Esta pérdida de sentido la interpreta Weber como el desafío existencial ante que se ve el individuo de reconstruir en el ámbito privado de su propia biografía, con el arrojo que la desesperación produce y con la absurda esperanza del desesperado, la unidad que ya no cabe reconstruir en los órdenes de la sociedad. Pues la racionalidad práctica, que liga racionalmente con arreglo a valores las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines dotándolas así de cimentación, sólo puede encontrar ya su lugar, si no en el carisma de nuevos dirigentes, en la personalidad del individuo solitario; al propio tiempo, esta autonomía interior, una autonomía que es menester afirmar heroicamente, está amenazada porque dentro de la sociedad moderna ya no se encuentra ningún orden legítimo capaz de garantizar la reproducción cultural de las correspondientes orientaciones valorativas y de las correspondientes disposiciones a la acción.

Esta tesis de la autonomización de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, autonomización que representa una

---

166 WEBER (1968 b), 603 s.

amenaza para la libertad del individuo, no se sigue sin más de la primera; no está claro cómo se relaciona la tesis de la pérdida de sentido con la tesis de la mengua de libertad. El famoso pasaje en que Weber formula esta última reza así: «Uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de toda la cultura moderna, el modo racional de vida cimentado en la *idea de profesión,* es fruto —esto es lo que hemos tratado de demostrar— del espíritu del *ascetismo cristiano* [...] cuando la ascesis salió de las celdas monásticas para ser transferida a la vida profesional y dominar el comportamiento en el mundo, contribuyó en lo que estaba de su parte a levantar ese poderoso cosmos del orden económico moderno, ligado a los presupuestos técnicos y económicos de la producción mecánico-maquinista, que hoy determina con fuerza irresistible el estilo de vida de todos los individuos que nacen dentro de ese engranaje —y *no* sólo de los directamente implicados en la economía—, y que lo seguirá determinando hasta que se haya consumido el último quintal de combustible fósil. Según Baxter, la preocupación por los bienes externos sólo debía pesar sobre los hombros de sus santos como "un ligero manto del que uno se puede despojar en cualquier momento". Pero la fatalidad hizo que el manto se trocara en férreo estuche. El ascetismo se propuso transformar el mundo y ejercitarse en el mundo, de ahí que los bienes externos de este mundo alcanzaran un creciente poder sobre los hombres que acabó siendo un poder inexorable, como nunca se había conocido en la historia. Hoy su espíritu se ha fugado de ese estuche —quién sabe si definitivamente—; en todo caso el capitalismo triunfante ya no necesita de ese sostén, pues ahora se asienta sobre fundamentos mecánicos ... Nadie sabe todavía quién ocupará ese estuche en el futuro, o si al final de esta inmensa evolución surgirán nuevos profetas o se producirá un renacimiento de viejas ideas e ideales, *o* si —a falta de eso— se adueñará de todo una petrificación mecanizada guarnecida de algún tipo de convulsivo sentirse importante. En tal caso los "últimos hombres" de esta fase de la cultura podrían en verdad aplicarse esta frase: especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber alcanzado una etapa de la humanidad nunca conseguida anteriormente» [167].

167 WEBER (1973), I, 187-189.

Weber estudia el nacimiento y desarrollo del capitalismo desde el punto de vista de la institucionalización de orientaciones de acción racionales con arreglo a fines y se topa en ese estudio con el papel de la ética protestante de la profesión y con el papel del derecho moderno. Muestra cómo por medio de ellos la racionalidad cognitivo-instrumental se institucionaliza en la economía y en el Estado. Pero de ahí no se sigue *per se* el pronóstico pesimista de una reificación de estos subsistemas y su conversión en un «férreo estuche». De ahí que Weber tenga la sensación de que con este pronóstico está penetrando en «el ámbito de los juicios de valor y de fe» [168]. Con todo, cuando se leen los últimos trabajos («La política como profesión», «La ciencia como profesión», la *Zwischenbetrachtung*, etc.) se obtiene la impresión de que esta segunda tesis no sólo constituye para Weber la enunciación de una tendencia que pudiera documentarse recurriendo a las consecuencias disfuncionales de una burocratización que todo lo penetra [169], sino un enunciado teórico que pudiera deducirse de la primera tesis. Esta tentativa no resiste un examen crítico. Voy a hacer dos consideraciones al respecto.

En primer lugar, la primera tesis no resulta aceptable. No cabe duda de que con la aparición de las estructuras de conciencia modernas se rompe la inmediata unidad de lo verdadero, lo bueno y lo perfecto, sugerida por las categorías religiosas y metafísicas. Incluso el concepto enfático de razón, que, más que establecer una relación entre el aspecto cognoscitivo, el evaluativo y el expresivo del mundo, los identifica, se hace insostenible al igual que los planteamientos del pensamiento metafísico en general. En este sentido Weber está en su derecho cuando se vuelve contra el «carisma de la razón» [170] e insiste en un concepto de racionalidad que, dicho en términos del neokantismo, se descompone en la legalidad propia de esferas de valor distintas, no reducibles las unas a las otras. Pero Weber va demasiado lejos cuando de la pérdida de la unidad sustancial de la razón infiere el politeísmo de unos poderes últimos que contienden entre sí y cuya irreconciliabilidad radicaría en un pluralismo de pretensiones de validez *incompatibles.* Pues justo en el plano formal que representa la comprobación o desempeño argumentativo de

---

168 WEBER (1973), I, 189.
169 M. WEBER, *Gesammelte politische Schriften,* Tubinga, 1958, 60 ss.
170 WEBER (1964), 922.

pretensiones de validez queda asegurada la *unidad* de la racionalidad *en la diversidad* de esferas de valor, racionalizadas cada una conforme a su propio sentido interno. Lo que distingue las pretensiones de validez de las pretensiones empíricas es la suposición de que las primeras pueden desempeñarse mediante argumentos. Y los argumentos o razones tienen al menos esto en común: que son ellos los únicos que bajo los supuestos comunicativos de un examen cooperativo de pretensiones de validez consideradas como hipotéticas pueden desarrollar la fuerza de una motivación racional. Ciertamente que las distintas pretensiones de validez, que son la verdad proposicional, la rectitud normativa, la veracidad y la autenticidad (así como la pretensión de estar bien formado que acompaña a todo producto simbólico) no solamente exigen justificaciones en general, sino razones que se ajusten a las distintas formas típicas que puede asumir la argumentación; y según estas distintas formas, los argumentos asumen papeles distintos desarrollando en el discurso un grado distinto de fuerza vinculante. Como ya hemos visto, hoy no disponemos de una lógica pragmática de la argumentación que aprehenda de forma satisfactoria las conexiones internas entre las distintas *formas* de actos de habla. Sólo esa teoría del discurso podría señalar explícitamente en qué consiste la unidad de la argumentación, y articular qué es lo que podemos querer decir con la expresión «racionalidad procedimental» tras haber quedado disueltos por la crítica todos los conceptos sustanciales de razón [171].

Weber no distingue lo bastante entre los *contenidos* particulares *de valor* de la tradición cultural y los *criterios* universales *de valor* bajo los que los componentes cognitivos, normativos y expresivos de la cultura se independizan en esferas de valor distintas y constituyen complejos de racionalidad atenidos cada uno a su propia lógica interna. Un ejemplo de confusión entre criterios de valor o pretensiones universales de validez y contenidos particulares de valor lo ofrece el pasaje citado más arriba, en que Weber destaca la diferencia entre las diversas pretensiones de validez y señala que la verdad, la vinculación normativa (santidad) y la belleza no son reductibles entre sí, para proseguir después: «Pero éste es sólo el caso más elemental de esta lucha

[171] Cfr. más arriba, pp. 43 ss. (Excurso sobre teoría de la argumentación).

que libran entre sí los dioses de los distintos órdenes y valores. No alcanzo a ver cómo habría que proceder para distinguir científicamente entre el valor de la cultura francesa y de la cultura alemana. También aquí son dioses distintos los que se enfrentan, y para siempre [172].» Los sistemas de valor que representan la cultura francesa y la cultura alemana son, en efecto, un buen ejemplo de configuraciones históricas de *contenidos de valor* que, al igual que las formas de vida en que adquieren forma objetiva, no cabe reducir los unos a los otros. Pero el pluralismo de *materias de valor* nada tiene que ver con la diferencia entre los *aspectos de validez* bajo los que se diferencian las cuestiones de verdad, de justicia y de gusto, y pueden ser racionalmente elaboradas como tales.

De ahí que tampoco la diferenciación de los sistemas en que se organizan la ciencia, el derecho y el arte (sistemas culturales de acción), en los cuales se desarrolla un saber cultural bajo un aspecto universal de validez distinto en cada uno de ellos, tenga forzosamente que provocar un conflicto entre órdenes de la vida irreconciliables. Estos sistemas culturales de acción se sitúan entre las esferas culturales de valor a las que inmediatamente hacen referencia y aquellos sistemas sociales de acción que, como la economía y el Estado, cristalizan en torno a determinados valores materiales como son la riqueza, el poder, la salud, etc. Sólo con la institucionalización de las distintas materias de valor entran en juego relaciones de competencia entre orientaciones de acción en última instancia irracionales. Por el contrario, los procesos de racionalización que parten de los tres complejos universales de racionalidad significan una materialización de distintas estructuras cognitivas que en todo caso plantean el problema de dónde colocar en la práctica comunicativa cotidiana los puntos de conexión entre ellas, para que los individuos, en sus orientaciones de acción, puedan pasar de un complejo de racionalidad a otro.

Uno de estos puntos de conexión reviste singular relevancia para la forma de integración social que se constituyó con la sociedad capitalista. Se trata del punto de conexión entre el complejo de racionalidad cognitivo-instrumental y el normativo. Pero con este problema nos hemos tropezado ya bajo la rúbrica de institucionalización de las orientaciones de acción racionales con

---

172 WEBER (1968 b), 604.

arreglo a fines. Y con ello, henos de nuevo ante la cuestión de qué relación existe entre la tesis relativa a la amenaza que representa para la libertad la autonomización de las pujantes esferas de la acción económica y de la acción administrativa racionales con arreglo a fines y la primera tesis, la relativa a la pérdida de sentido (tesis esta última que voy a suponer correcta por el momento para no entorpecer la marcha del argumento).

El medio organizativo que es el derecho moderno, aunque descansa sobre ideas jurídicas postradicionales, no está expuesto, a diferencia de lo que ocurre con los órdenes morales que comparten con él la misma estructura, a una competencia, bien por parte de la ciencia o por parte del arte. Al contrario: el sistema jurídico ve aumentar su complejidad a medida que aumenta la complejidad del sistema económico y del sistema administrativo; se hace tanto más indispensable cuanto más se secan las fuentes de donde le manan al sistema de ocupaciones las motivaciones que éste necesita. Max Weber se ve, pues, ante la alternativa o bien de desdramatizar su visión del «férreo estuche», cuya sustancia práctico-moral ve desvanecerse, o de asignar la moral y el derecho a complejos de racionalidad *distintos.* Weber opta por lo segundo, y quita importancia a las analogías estructurales que se dan entre la evolución moral y la racionalización del derecho. Weber considera primariamente el derecho como una esfera que, al igual que la producción material de bienes o la lucha por el poder legítimo, es susceptible de una racionalización formal. Pero aquí viene una vez más en su auxilio la confusión entre materias de valor y pretensiones de validez. Porque la racionalización del orden jurídico sólo podría ser considerada, al igual que el orden económico y el orden político, bajo el aspecto exclusivo de racionalidad con arreglo a fines si existiera una conexión interna entre el «criterio de valor» abstracto por el que el derecho se rige, es decir, la «rectitud» de las normas, y materias de valor tales como la riqueza o el poder.

Aquí, el modelo de tres esferas de valor racionalizadas conforme a su propia lógica interna de acuerdo con un aspecto abstracto de validez distinto en cada una de ellas se ve sustituido por la idea de una pluralidad de valores sueltos tales como la verdad, la riqueza, la belleza, la salud, el derecho, el poder, la santidad, etc.; entre estos valores particulares, y en último término irracionales, se producen conflictos que no pueden zanjarse con razones. De modo que si entre estos valores sueltos hay algu-

nos que se convierten en núcleos en torno a los cuales cristalizan órdenes de la vida susceptibles de racionalización, el aspecto en que éstos pueden ser racionalizados sólo puede ser ya el de las relaciones medio-fin. Es *éste* el modelo que Weber aplica, por ejemplo, al ejercicio profesional de la medicina científica, a la Historia del Arte *(Kunstwissenschaft)* y a la ciencia del derecho: «El 'presupuesto' general que informa el *ejercicio de la medicina* es, dicho trivialmente, la aceptación de que hay que conservar la vida *per se* y disminuir cuanto se pueda el dolor, también *per se*. Y esto es problemático. El médico, gracias a sus recursos, sigue manteniendo la vida del enfermo incurable aunque éste le suplique que lo libere de ella, y aunque sus parientes, para los que esa vida carece ya de valor y que se alegrarían de verla liberada ya del sufrimiento, y para quienes los costos de mantenerla resultan insoportables —puede tratarse quizá de un pobre demente—, lo confiesen o no, no puedan menos de desear la muerte del enfermo. Sólo los presupuestos del ejercicio de la medicina y el código penal impiden que el médico se preste a ello. La medicina no se pregunta si la vida es digna de vivirse y en qué condiciones. Las ciencias de la naturaleza nos responden a la cuestión de qué tenemos que hacer si queremos dominar técnicamente la vida. Dejan de lado la cuestión de si debemos y queremos dominarla y de si en el fondo ese dominio tiene sentido, o bien, para sus fines específicos, la dan por afirmativamente respondida de antemano. Pasemos a otra disciplina distinta como es la *Historia del arte*. La Historia del arte parte de que hay obras de arte como de un hecho dado. Trata de averiguar las condiciones bajo las que ese hecho se produce. Pero no se plantea la cuestión de si el reino del arte no será un reino de diabólica magnificencia, un reino de este mundo, que, por lo mismo, es en su sentido más profundo un reino enemigo de Dios, y, por su carácter radicalmente aristocrático, un reino también hostil a la fraternidad entre los hombres. No se pregunta, pues, si deben existir o no obras de arte. O tomemos la *Ciencia del derecho*: ésta se limita a constatar qué puede considerarse válido según las reglas del pensamiento jurídico, en parte estrictamente lógicas y en parte derivadas de esquemas convencionales, esto es, se limita a constatar cuándo resultan vinculantes determinadas reglas jurídicas y determinados métodos para su interpretación. Pero no se pregunta si debe existir el derecho o deben establecerse precisamente esas reglas; sólo puede indicar que, si se

quiere conseguir tal o cual resultado, el medio más adecuado para obtenerlo, de acuerdo con las normas de nuestro pensamiento jurídico, es tal o cual regla jurídica» [173].

En este pasaje la *Ciencia del derecho,* que aquí representa toda la esfera del derecho, es concebida según el modelo de un orden de la vida que, como la economía y el Estado, es susceptible de racionalización formal, supuesto un punto de vista valorativo particular, es decir, es susceptible de racionalización en la perspectiva de las relaciones medio-fin. Entre los ejemplos mencionados, este modelo sólo se ajusta de manera inequívoca al caso de la atención médica. Aquí se trata, en efecto, de un caso de aplicación valorativamente orientada del saber científico, es decir, de la racionalización de unas prestaciones de servicios en el marco de una práctica profesional, que en tanto que práctica especializada en devolver la salud, está orientada a un determinado contenido de valor, a la salud del paciente. Empíricamente hablando, ese valor es aceptado de forma casi general, aunque se trata de un patrón particular de valor que de ningún modo está internamente vinculado a una de las pretensiones universales de validez. Cosa que, naturalmente, no es el caso de la medicina considerada como disciplina científica: *en tanto* que investigación, ésta no se orienta por valores particulares, sino por cuestiones de verdad. Y lo mismo ocurre con la Historia del arte y la Ciencia del derecho cuando éstas se consideran como disciplinas científicas. Ahora bien, estas disciplinas pueden también traducirse en práctica profesional: por ejemplo, la Historia del arte, en crítica de arte; y la Ciencia del derecho, en jurisprudencia, en publicística jurídica, etc. Con ello se convierten en componentes de los sistemas culturales de acción que son la organización social del cultivo del arte y la administración de justicia. Pero a diferencia de lo que acaece con el ejercicio de la medicina, éstas no se orientan por un valor particular como la «salud», sino por sistemas de saber diferenciados cada uno de ellos bajo una de las pretensiones universales de validez. En este aspecto la organización social del cultivo del arte y la administración de justicia se asemejan al sistema social de la ciencia, y no a la sanidad. Pues de lo que en esos sistemas culturales de acción se trata es del enjuiciamiento de la autenticidad de obras que dan expresión a experiencias de tipo ejemplar, o de la resolución de

---

173 WEBER (1968 b), 599 s.

cuestiones normativas, de igual modo que en el sistema de la ciencia se trata de la producción de saber teórico-empírico.

De ahí que no sea lícito generalizar el caso de aplicación de saber teórico-empírico que la medicina representa, caso que puede, en efecto, ser adecuadamente analizado bajo el aspecto de implantación de orientaciones de acción racionales con arreglo a fines, y entender después la racionalización social en *todos* los ámbitos de la vida como una racionalización de los medios para conseguir fines seleccionados en función de valores particulares. Pues bien, la racionalidad práctico-moral es, según el propio planteamiento de Weber, de fundamental importancia para la *institucionalización* de la acción económica y administrativa racionales con arreglo a fines. Sería, pues, sorprendente que Weber no se hubiera percatado de que la racionalización del derecho tiene que ser primariamente entendida bajo el aspecto de una transformación *racional con arreglo a valores* del sistema institucional, y sólo en segundo término bajo el aspecto de implantación de orientaciones de acción *racionales con arreglo a fines*. Y Weber, en efecto, se percata de ello. Mas la confusa interferencia de los dos planteamientos diversos bajo los que Weber entiende los procesos de modernización como procesos de racionalización conduce a contradicciones, precisamente en su sociología del derecho.

Esas contradicciones derivan de una contradicción central: *Por un lado* Weber ve en la ética protestante de la profesión y en el sistema jurídico moderno las dos innovaciones a que el capitalismo debe su nacimiento. Con ellas se logra una materialización, en el sistema de la personalidad y en el sistema institucional, de la conciencia moral regida por principios. Aseguran un anclaje «racional con arreglo a valores» de orientaciones de acción racionales con arreglo a fines. Como he mostrado, Weber dispone de un concepto complejo de racionalidad práctica que parte de una coordinación de los aspectos «racionales con arreglo a fines» y «racionales con arreglo a valores» de la acción. Mas, *por otro lado,* Weber considera la racionalización social exclusivamente bajo el aspecto de racionalidad con arreglo a fines. Ese concepto comprehensivo de racionalidad que Weber pone a la base de sus investigaciones sobre la tradición cultural no lo aplica al plano de las instituciones. Para la racionalidad de los sistemas de acción sólo parece tener importancia el complejo de racionalidad cognitivo-instrumental. Curiosamente, en el plano

de los subsistemas economía y política, sólo tendría efectos generadores de estructuras el aspecto de acción racional con arreglo a fines, no el de acción racional con arreglo a valores. Leyendo la sociología weberiana del Estado y del derecho se obtiene la impresión de que en las sociedades modernas los procesos de racionalización sólo afectan al saber teórico-empírico y a los aspectos instrumentales y estratégicos, mientras que la racionalidad práctica no parece poder institucionalizarse de forma autónoma, esto es, con el sentido propio que competería a un subsistema específico.

[2] Estas tendencias de signo contrario se reflejan en su sociología del derecho. Por un lado, el derecho moderno es considerado, de modo por entero similar a como es considerada la ética protestante, como una materialización de estructuras de conciencia postradicionales: el sistema jurídico es un orden de la vida que obedece a formas de racionalidad práctico-moral *a*). Pero, por otro, Weber trata de reducir la racionalización del derecho exclusivamente al aspecto de racionalidad con arreglo a fines y construirla como un caso del todo paralelo al de la materialización de la racionalidad cognitivo-instrumental en la economía y en la administración estatal. Esto lo consigue a costa de una reinterpretación y reducción empiristas de la problemática de la legitimación y de una desconexión categorial del sistema político respecto de las formas de racionalidad práctico-moral: Weber recorta también la problemática de la toma de decisiones colectivas para reducirla a procesos de consecución del poder y competencia por el poder *b*).

a) Me referiré en primer lugar al carácter postradicional del derecho burgués. Las acciones sociales son institucionalizadas en el marco de órdenes legítimos; y éstos se basan también sobre un acuerdo. Este acuerdo se funda en el reconocimiento intersubjetivo de normas. Cuando el acuerdo normativo se apoya en la tradición, Weber habla de *acción comunitaria convencional* (*konventionelles Gemeinschaftshandeln*). A medida que la acción sometida a este tipo de ligaduras convencionales, es sustituida por una acción de tipo racional con arreglo a fines y orientada al éxito, se plantea el problema de cómo ordenar legítimamente, esto es, de cómo deslindar entre sí de forma normativamente

vinculante estos ámbitos de *acción interesada* (*Interessenhandeln*) que se han emancipado de las convenciones.

El acuerdo normativo tiene que sufrir un desplazamiento: de un acuerdo supuesto por tradición, tiene que transformarse en un acuerdo comunicativamente alcanzado, esto es, un acuerdo resultante de un *convenio* (*vereinbartes Einverständnis*). En el caso límite, queda formalmente convenido y positivamente establecido lo que debe valer como orden legítimo; la acción comunitaria de tipo «convencional» es sustituida por una *acción societaria de carácter racional*: «Naturalmente, el tránsito de la acción consensual a la acción societaria es fluido, ya que la segunda representa solamente un caso especial de aquélla, el caso regulado por *normas* positivamente estatuidas... Y a la inversa, casi toda societarización suele tener su origen en una acción consensual ("societariamente *condicionada*") que trasciende el círculo de los fines racionales de tal societarización... Pues bien, cuanto más numerosos y plurales, por el tipo de sus oportunidades constitutivas, sean los círculos conforme a los cuales pueda el individuo orientar *racionalmente* su acción, tanto más avanzada puede considerarse la "*diferenciación* social racional"; y cuanto más asuma ésta el carácter de *societarización*, tanto más avanzada está la "*organización* social racional"» [174].

El caso típico-ideal de regulación normativa de la acción racional con arreglo a fines, es la creación libremente convenida de un *estatuto* dotado de fuerza jurídica; la institución que descansa sobre un orden estatuido es la *unión* (*Verein*) o, cuando un aparato coactivo sanciona de forma duradera el convenio inicial, el *instituto* (*Anstalt*). Weber se vale de estos conceptos para describir la tendencia a la racionalización social: «En general puede constatarse cómo la acción consensual es progresivamente regulada de forma racional con arreglo a fines por medio de estatutos, y, en particular, una progresiva transformación de las asociaciones en institutos que se regulan de forma racional con arreglo a fines» [175]. En este pasaje el uso que hace Weber de la expresión «racional con arreglo a fines» no es acorde con las reglas de definición que él mismo introduce [176]; debería haber

---

174 WEBER (1968 a), 201 s.
175 WEBER (1968 a), 210.
176 Cfr. más arriba, pp. 230 ss.

dicho «racional con arreglo a valores». Es lo que se desprende de la consideración que sigue.

Si el acuerdo normativo adopta la forma de un convenio jurídicamente sancionado, lo único que puede servir de base a la presunción de que ese acuerdo es un acuerdo racionalmente motivado es el procedimiento mediante el que se llega a él. Pues también aquí el acuerdo se refiere aún a la validez de una regulación normativa, regulación que se convierte en componente del orden legítimo y obliga a los agentes a determinadas orientaciones valorativas en caso de una materia necesitada de regulación. Sólo *dentro de* los límites normativamente fijados, pueden los sujetos jurídicos actuar de forma racional con arreglo a fines sin reparar en convenciones. Para la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines es menester, pues, un tipo de acuerdo normativo que responda a la idea de un convenio libre (discursivo) y de un establecimiento autónomo (convenido), y que venga dotado de las propiedades formales de la racionalidad con arreglo a valores. En este aspecto la posición de Weber no es nada clara; de ahí que sus vacilaciones en el uso de los términos no sean fruto del azar.

Como rasgo esencial de la racionalidad del derecho moderno Weber menciona en primer lugar la sistemática jurídica. El derecho moderno es señaladamente un derecho de juristas. Con el juez de formación jurídica y con los funcionarios especializados, la administración de justicia y la administración pública se profesionalizan. No sólo la aplicación de la ley, también la creación del derecho queda cada vez más ligada a procedimientos de tipo formal y con ello a la competencia profesional de los juristas. Estas circunstancias fomentan la sistematización de los preceptos jurídicos, la coherencia de la dogmática jurídica, es decir, una amplia racionalización del derecho según criterios internos y puramente formales de precisión conceptual, rigor deductivo, justificación por principios, etc. Esta tendencia puede ya observarse en las Facultades de Derecho de la baja Edad Media; se impone plenamente con el positivismo jurídico (y fue llevada a concepto por Kelsen, por ejemplo). Esta reestructuración formal del derecho, la aplicación irrestricta del pensamiento operacional-formal al saber encarnado en la práctica profesional de la gente de toga, es, sin duda, un hecho interesante; pero ya la circunstancia de que esa tendencia se impusiera de forma muy desigual en el desarrollo de los distintos sistemas jurídicos nacionales (de

forma más marcada en los países de tradición jurídica determinada por el derecho romano) nos pone en guardia contra la propuesta de buscar el aumento de racionalidad del derecho moderno primariamente en su *sistematización interna*. Más bien, esta sistematización de plexos de sentido tiene como condición previa el paso a una etapa postradicional de la conciencia moral, etapa que resultó posible merced a la racionalización ética de las imágenes del mundo. Pues sólo en esta etapa aparece un concepto formal de mundo social como totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas.

Y así como en ese mundo el sujeto moral puede orientarse conforme a los principios de un modo metódico de vida, así también el sujeto del derecho privado puede sentirse *legitimado*, dentro de los límites que fija la ley, a actuar orientándose exclusivamente hacia el éxito. El desencantamiento de la imagen religiosa del mundo y la decentración de la comprensión del mundo constituyen la condición previa que tiene que cumplirse para que la concepción sacra del derecho pueda ser transformada desde la perspectiva hipotética que ahora adoptan frente a él sujetos jurídicos en principio libres e iguales. Estos pueden acordar, al menos en principio, qué normas deben estar vigentes o cuáles deben dejar de estarlo: «... Originalmente no nos encontramos en ninguna parte con la idea de que sea posible crear, de modo intencional, reglas de acción que posean el carácter de "derecho", es decir, de *normas* garantizadas por una "coacción jurídica". En un principio, a las decisiones jurídicas [...] les falta el concepto de "norma". Tales decisiones no se entienden a sí mismas como "aplicación" de "reglas establecidas", que es como hoy entendemos las sentencias. Y cuando se concibe la idea de normas "obligatorias" para la acción y *vinculantes* en la resolución de los litigios, no se las considera ni como productos, ni siquiera como posible objeto de instituciones humanas. Sino que su existencia "legítima" se basa siempre en la *santidad absoluta* de determinadas prácticas cuya no observancia puede acarrear maleficios, la inquietud de los espíritus o la ira de los dioses. Son consideradas como "tradición" (y por tanto), al menos en teoría, como inmutables. Es menester conocerlas e interpretarlas correctamente de acuerdo con los usos, *pero no se las puede crear*. Su interpretación compete a aquellos que están más familiarizados con ellas, es decir, a los más viejos (físicamente) o a los ancianos del clan y —muy a menudo— a los magos y sacerdotes, ya que

éstos, en virtud de su conocimiento profesional de las fuerzas mágicas, eran los únicos que conocían o no podían dejar de conocer determinadas reglas técnicas de trato con las fuerzas suprasensibles. No obstante, pueden surgir normas nuevas, incluso como reglas impuestas de forma consciente. Pero esto sólo puede acaecer por la única vía que aquí es posible: la de una *revelación* carismática. Puede tratarse, o bien de la revelación de una decisión de carácter sólo individual acerca de lo que es justo en un determinado caso concreto (esto era lo que sucedía originariamente) o bien de la revelación de una norma general sobre la forma de proceder en el futuro en todos los casos parecidos. Frente a la estabilidad de la tradición, la revelación jurídica en estas dos formas constituye el elemento primitivo, revolucionario. Y en este sentido podemos entenderla como madre de toda creación de reglas jurídicas» [177]. Weber sigue el nacimiento de las *cualidades formales del derecho moderno* «desde la revelación carismática del derecho por los "profetas jurídicos" a la creación y aplicación empíricas del derecho por *notables* (creación de derecho por vía cautelar y de precedentes); a la imposición del derecho mediante *imperium* profano y por poderes teocráticos, y, finalmente, al derecho sistemáticamente estatuido y a su "ejercicio" por personas que han recibido una formación jurídica de carácter letrado y lógico-formal (juristas especializados)» [178].

Para caracterizar el punto de vista desde el que Weber investiga la racionalización del derecho, Schluchter ha acuñado, por analogía con el desencantamiento de las vías de salvación, la afortunada expresión de «desencantamiento de las vías jurídicas». Weber sigue este proceso desde los orígenes, es decir, desde el «formalismo de tipo mágico» en que la observancia ritualista de la forma de la acción jurídica se supone asegura la rectitud del contenido del juicio, hasta el «formalismo lógico» del derecho contemporáneo en que las normas de procedimiento legal se distinguen de la materia del proceso, es decir, se distingue entre procedimiento y contenido.

Weber construye una evolución que parte del derecho revelado, pasa por el derecho tradicional y termina en el derecho moderno, ya sea éste «deducido» o «estatuido», y lo hace atendien-

---

177 WEBER (1964), 570.
178 WEBER (1964), 645.

do, por un lado, a la diferenciación de los diversos ámbitos jurídicos, y, por otro, a la conceptuación de los fundamentos de validez del derecho. En la etapa del derecho primitivo falta todavía el concepto de norma objetiva, en la etapa del derecho tradicional las normas se consideran dadas, como elementos de la tradición, y sólo en la etapa del derecho moderno pueden las normas ser consideradas como reglas libremente estatuidas, y enjuiciadas conforme a principios que por su parte sólo tienen una validez hipotética.

La racionalización del derecho refleja la misma secuencia de categorías preconvencionales, convencionales y postconvencionales que la psicología evolutiva ha descubierto para la ontogénesis de la conciencia moral. Esta tesis, que Klaus Eder ha confirmado analizando material antropológico [179], es ejemplificada por Schluchter recurriendo a la sociología del derecho de Weber: «El procedimiento legal primitivo no conoce todavía un derecho "objetivo" independiente de las acciones: acciones y normas se hallan trabadas y enlazadas entre sí. La probabilidad de que la acción social sea regular descansa exclusivamente en los usos y costumbres, o en las tramas de intereses. Pues la acción no se orienta todavía por deberes jurídicos que "por ser lo que son" fueran reconocidos como "obligatorios" por un círculo de hombres. Esto sólo sucede con el paso al procedimiento legal tradicional en el que ahora las acciones son enjuiciadas a la luz de normas jurídicas dadas. Pero éstas son todavía particularistas: aún no se basan en principios jurídicos de carácter universalista. Esta es la aportación del derecho natural, el cual supone que tales principios pueden "deducirse" racionalmente. Pero con esto el derecho no solamente queda asentado sobre principios, sino al mismo tiempo sobre una base metajurídica. El derecho existente debe legitimarse mediante tales principios y cambiarse si está en contradicción con ellos. Con lo cual se da un impulso decisivo a la idea de creación del derecho. Ciertamente que el derecho natural se sigue ateniendo todavía a la idea de que los principios jurídicos son principios dados. Sólo cuando esa idea se ve sacudida, sólo cuando esos principios se tornan reflexivos, puede el derecho hacerse positivo en sentido estricto. Es lo que se consigue en el derecho moderno. Aquí casi todo el derecho puede considerarse como derecho estatuido y por tanto revisable. Y, en con-

[179] EDER (1976), 158 ss.

secuencia, su "anclaje" ya no se efectúa recurriendo a principios metajurídicos, sino a principios jurídicos. Estos últimos sólo pueden tener ya un carácter hipotético, lo cual es expresión del hecho de que el derecho se ha vuelto autónomo, pero de que, a la par, permanece referido a contextos extrajurídicos» [180].

Sólo en esta etapa evolutiva pueden materializarse las estructuras de conciencia modernas en un sistema jurídico que, como acaece con el derecho privado burgués, se distingue principalmente por tres características formales: por su positividad, por su legalismo y por su formalismo.

Positividad. El derecho moderno rige como un derecho positivamente estatuido. No se forma por interpretación de tradiciones sagradas y reconocidas, sino que expresa más bien la voluntad de un legislador soberano, que, haciendo uso del medio de organización que es el derecho, regula convencionalmente situaciones sociales.

Legalidad. El derecho moderno no supone a las personas jurídicas ninguna clase de motivación ética, fuera de una obediencia general al derecho; protege sus inclinaciones privadas dentro de límites sancionados. No se sancionan las malas intenciones, sino las acciones que se desvían de las normas (lo que supone las categorías de responsabilidad y de culpa).

Formalismo. El derecho moderno define ámbitos en que las personas privadas pueden ejercer legítimamente su arbitrio. Se presupone la libertad de arbitrio de las personas jurídicas en un ámbito, éticamente neutralizado, de acciones que son privadas, pero que llevan anejas consecuencias jurídicas. El comercio jurídico privado puede así quedar regulado negativamente por vía de restricción de las facultades reconocidas en principio (y no por vía de regulación positiva mediante deberes y mandatos materiales concretos). En este ámbito está permitido todo aquello que no esté jurídicamente prohibido.

Los tres mencionados rasgos estructurales se refieren al modo de validez del derecho y de creación del derecho, a los criterios de punibilidad y al modo de sanción, y, finalmente, al tipo de organización de la acción jurídica. Definen un sistema de acción en que se supone que todas las personas se comportan estratégicamente, obedeciendo, en primer lugar, las leyes a título de convenios públicamente sancionados pero que en todo momento po-

---

180 SCHLUCHTER (1979), 146.

drían cambiarse legítimamente; persiguiendo, en segundo lugar, sus propios intereses sin atender a aspectos éticos y, en tercer lugar, tomando, de acuerdo con tal orientación conforme a los propios intereses, las decisiones óptimas en el marco de las leyes vigentes (es decir, teniendo también en cuenta las consecuencias jurídicas previsibles); con otras palabras: se supone que todas las personas jurídicas hacen uso de su autonomía de modo racional con arreglo a fines.

Positividad, legalidad y formalismo son las características generales de una institucionalización jurídicamente vinculante de ámbitos de acción estratégica, cuyos límites quedan así bien definidos. Hacen explícita la forma, en cuya virtud el derecho moderno puede satisfacer los imperativos funcionales de un tráfico económico regulado a través de mercados. Ahora bien, esta funcionalidad sistémica es resultado de unas estructuras jurídicas que permiten que la acción racional con arreglo a fines se generalice; pero no explica cómo son posibles a su vez esas estructuras jurídicas. Con otras palabras, el que el derecho moderno sea funcional para la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines no explica todavía las características estructurales en virtud de las cuales el derecho puede cumplir tal función. Antes bien, la forma del derecho moderno hay que explicarla recurriendo a las estructuras postradicionales de conciencia que ese derecho encarna. En este sentido, Weber debería entender el sistema jurídico moderno como un orden de la vida que hay que asignar a la «esfera de valor» práctico-moral y que, al igual que el modo metódico de vida de los empresarios pioneros del capitalismo, puede ser racionalizado bajo el criterio abstracto de valor que es la rectitud normativa. Pero tal enfoque viene excluido por una tentativa rival, a saber: la de considerar la racionalización del derecho exclusivamente bajo el aspecto de racionalidad con arreglo a fines.

La positivación, «legalización» y formalización del derecho significan que la validez de éste ya no puede nutrirse de la autoridad de tradiciones éticas que puedan darse por descontadas, sino que ha menester de una fundamentación autónoma, es decir, de *una fundamentación que no sea sólo relativa a unos fines dados.* Ahora bien, tal exigencia sólo puede cumplirla la conciencia moral en su nivel postconvencional. Es aquí donde surgen por primera vez *la idea de que todas las normas jurídicas son en principio susceptibles de crítica y de que, por lo mismo,*

es menester justificarlas, la distinción entre normas de acción y principios de acción, el concepto de una producción de normas regida por principios, la idea de que las reglas normativamente vinculantes son resultado de un convenio racional, también la idea de un contrato social que otorga fuerza normativa a las relaciones contractuales concretas, la idea de que la justificabilidad de las normas está en conexión con su universalidad, la idea de que todos los individuos son por igual sujetos de derecho, el concepto de persona jurídica abstracta, la idea de que la subjetividad posee una fuerza creadora de derecho, etc. Estos *conceptos básicos que caracterizan el nivel postradicional del derecho y la moral* fueron desarrollados y sistematizados por de pronto en el derecho natural racional. El modelo para la fundamentación de las normas jurídicas lo constituye el convenio no forzado a que llegan los afectados en su papel de partes en principio iguales y libres. Y cualquiera sea la forma que se dé en concreto a esta idea general de fundamentación, lo importante para el derecho moderno es que éste necesita de una fundamentación autónoma, independiente de la pura tradición, o dicho en palabras de Weber, que *la validez consensual de tipo tradicional es sustituida por una validez consensual de tipo racional.*

La separación que con el derecho moderno se opera entre moralidad y legalidad trae consigo el problema de que ahora es el ámbito de la legalidad *en su conjunto* el que ha menester de una justificación práctica. La esfera del derecho, moralmente neutral, pero que a la vez exige de los sujetos la disponibilidad a obedecer la ley, remite a una moral basada, por su parte, en principios.

El efecto específico de la positivización del orden jurídico consiste en un *desplazamiento de los problemas de fundamentación,* es decir, en que el manejo técnico del derecho queda descargado, *durante largos tramos,* de problemas de fundamentación; pero no en la *eliminación* de esa problemática. Muy al contrario, precisamente la estructura postradicional de la conciencia jurídica agudiza la problemática de justificación convirtiéndola en una cuestión de principios, que ciertamente queda desplazada a la base, pero que no por ello desaparece. El catálogo de derechos fundamentales que contienen las constituciones burguesas cuando están fijadas por escrito, junto con el principio de la soberanía popular, el cual vincula la facultad de legislar a una comprensión democrática de la toma de decisiones co-

lectivas, es expresión de esa justificación que ahora se torna estructuralmente necesaria.

Ciertamente que las instituciones básicas de las constituciones burguesas (así como las del derecho privado y las del derecho penal), en que la legitimidad se funda, no tienen por qué ser entendidas solamente como materializaciones de estructuras postradicionales de conciencia, sino que cabe también someter su «trastienda» tanto a un análisis funcionalista como a un análisis ideológico. Ahora bien, la crítica ideológica se sirve del análisis funcional de los sistemas jurídicos con la sola finalidad de acusar fundadamente a éstos de no ser en realidad lo que normativamente pretenden ser, de no cumplir sus propias pretensiones de validez, pero no con el fin de dejar en suspenso esas pretensiones; pues de otro modo caería víctima de las fórmulas vacías de ese funcionalismo marxista que, en este aspecto, en nada se diferencia del funcionalismo sistémico cuando éste opera a su aire. Weber da la impresión de percatarse plenamente de esta situación. A medida que el derecho moderno se convierte en medio organizativo de la dominación política, es decir, de «la dominación legal», ésta ha menester de una legitimación que satisfaga la necesidad de fundamentación que el derecho moderno estructuralmente tiene. A esta legitimación sirve, por ejemplo, una constitución que pueda interpretarse como expresión de un acuerdo racional de todos los ciudadanos: «Nuestras asociaciones actuales, sobre todo las políticas, tienen el tipo de dominación que hemos llamado "legal". Es decir, lo que legitima al que tiene el poder de mando son unas reglas racionalmente estatuidas, pactadas o impuestas, y la legitimación para estatuir tales normas se basa en una "constitución" racionalmente estatuida o interpretada» [181].

Pero las formulaciones de este tipo engañan sobre el positivismo jurídico de Weber. Por lo general Weber asocia de forma conceptualmente tan estrecha derecho moderno y dominación legal, que el *principio de que el derecho necesita justificación se desvanece y queda solamente el principio de positivización* (*Satzungprinzip*). Weber, en efecto, insiste sobre todo en las propiedades estructurales relacionadas con el formalismo de un derecho sistematizado por especialistas y con la positividad de unas normas que son normas estatuidas. Pone de relieve las caracte-

---

[181] WEBER (1963), 267 s.

rísticas estructurales a que me he referido bajo las rúbricas de positividad, legalidad y formalismo del derecho. Pero pasa por alto el momento de que el derecho necesita fundamentación, excluye del concepto de derecho moderno precisamente las ideas de fundamentación racional que se introducen con el derecho natural racional en el siglo XVII y que desde entonces son una característica constante, si no de toda norma jurídica, sí del sistema jurídico en su conjunto, y, en especial, de los fundamentos de derecho público de la dominación legal. Esta es la vía por la que Weber asimila el derecho a un medio de organización, que, como tal medio, ha de manejarse de forma racional con arreglo a fines, y desconecta la racionalización del derecho del complejo de racionalidad práctico-moral reduciéndola a una simple racionalización de relaciones medio-fin.

b) La mayoría de las veces Weber describe la racionalidad del derecho moderno de forma tal que lo que aparece en primer plano no es ya el *anclaje «racional con arreglo a valores»* de la acción racional con arreglo a fines típica de la economía y de la administración, sino *la utilización «racional con arreglo a fines»* del medio de organización que es el derecho. Es lo que se pone de manifiesto en *tres líneas de argumentación características*: en su interpretación del derecho natural racional, en su equiparación positivista de legalidad y legitimidad, y en su tesis acerca de la amenaza que la «racionalización material» representa para las cualidades formales del derecho.

Interpretación del derecho natural. Podemos entender el derecho natural racional, en las diversas versiones de que es objeto desde Hobbes y Locke, pasando por Rousseau y Kant, hasta Hegel, como un marco teórico para las tentativas de justificación de las estructuras políticas y sociales organizadas jurídicamente [182]. Este derecho natural racional liga, como constata Weber, la legitimidad del derecho positivo a condiciones formales: «Todo derecho legítimo reposa sobre un estatuto (*Satzung*) y este estatuto se funda siempre a la postre en un convenio racional. Bien sea de forma real, es decir, en un contrato primitivo real entre individuos libres, que regula también la forma en que ha de estatuirse todo nuevo derecho en el futuro. O bien en el sentido

[182] L. STRAUSS, *Naturrecht und Geschichte,* Stuttgart, 1956; C. B. MCPHERSON, *The Political Theory of Posesive Individualismus,* Oxford, 1962; W. EUCHNER, *Naturrecht und Politik bei John Locke,* Francfort, 1969; I. FETSCHER, *Rousseaus politische Philosophie,* Francfort, 1975.

ideal de que sólo es legítimo el derecho cuyo contenido no repugne el concepto de un orden conforme a la razón estatuido por un convenio libre. El ingrediente esencial de ese derecho natural son los "derechos de libertad" y sobre todo la *libertad de contrato.* El contrato racional voluntario, bien como fundamento histórico real de todas las asociaciones, incluyendo el Estado, o bien como criterio regulativo de evaluación, se convirtió en uno de los principios formales universales de las construcciones iusnaturalistas» [183].

Weber ve en el derecho natural racional el «tipo más puro de validez racional con arreglo a valores», y lo aduce como un impresionante ejemplo de la eficacia externa de las relaciones internas de sentido: «Por limitadamente que fuera frente a sus pretensiones ideales, no puede discutirse que sus principios, unos principios lógicamente inferidos, ejercieron sobre la acción un influjo real nada desdeñable [...]» [184].

El derecho natural racional descansa en un principio racional de fundamentación y representa por tanto una etapa más avanzada de racionalización práctico-moral que la ética protestante. la cual se asienta aún sobre una base religiosa. Y sin embargo, Weber no considera sin más el derecho natural racional como derecho moderno. A su juicio, es menester distinguirlo cuidadosamente «tanto del derecho revelado, como del derecho estatuido, como del derecho tradicional» [185]. Weber construye, pues, una oposición entre el derecho moderno en sentido estricto, que descansaría *tan sólo* en el principio de positivización (*Satzungsprinzip*), y el derecho que aún no se ha vuelto plenamente «formal», el cual descansaría sobre principios de fundamentación (por racionales que éstos sean). A su juicio, el derecho moderno hay que entenderlo en términos positivistas como un derecho que es establecido por decisión y que es por completo ajeno a «acuerdos racionales» y, en general, a ideas de fundamentación, por formales que éstas puedan ser. Weber piensa que no puede «haber un derecho natural puramente formal»: «El criterio *material* de lo que es legítimo en sentido iusnaturalista lo constituyen la "naturaleza" y la "razón"... Lo que debe estar vigente se identifica con lo que por término medio se da fácticamente en todas

183 WEBER (1964), 637.
184 WEBER (1968 a), 317.
185 WEBER (1968 a), 317.

partes; las "normas" obtenidas mediante la elaboración lógica de conceptos de procedencia jurídica o de procedencia ética pertenecen, en el mismo sentido que las "leyes de la naturaleza", a aquellas reglas universalmente vinculantes que "ni Dios mismo puede cambiar" y contra las que ningún orden jurídico puede rebelarse»[186].

Este argumento resulta desconcertante, ya que de forma extremadamente confusa une una crítica inmanente a la falta de radicalidad del concepto iusnaturalista de fundamentación, al que acusa de no ser todavía suficientemente formal, con una crítica trascendente a la exigencia de principios de fundamentación, y presenta ambas en forma de una crítica a una falacia naturalista. Puede objetarse, en efecto, que el concepto de derechos naturales sigue teniendo todavía en los siglos XVII y XVIII fuertes connotaciones metafísicas. Pero con su modelo de un contrato mediante el que todos los sujetos jurídicos, como libres e iguales que son, regulan su vida en común armonizando racionalmente sus intereses, los teóricos del derecho natural racional moderno fueron los primeros en responder a la exigencia de una fundamentación procedimental del derecho, es decir, de una fundamentación a partir de principios cuya validez puede, por su parte, ser objeto de crítica. De modo que «naturaleza» y «razón» no representan en este contexto unos contenidos metafísicos cualesquiera; sino que más bien circunscriben las condiciones formales que tiene que satisfacer un acuerdo para tener fuerza legitimante, es decir, para ser racional. Weber confunde nuevamente las propiedades formales del nivel postradicional de fundamentación, con valores particulares, materiales. Tampoco distingue suficientemente dentro del derecho natural racional entre aspectos estructurales y aspectos de contenido, y por eso puede equiparar «naturaleza» y «razón» con *contenidos* de valor de que ha de desprenderse el derecho moderno en sentido estricto como instrumento que es para la imposición de *cualesquiera* valores e intereses.

Fe en la legalidad. Su concepción positivista del derecho pone a Weber en un aprieto cuando afronta la cuestión de cómo puede legitimarse la dominación legal. Si «la única forma consecuente de legitimidad del derecho» aún viable tras «la obsolescencia de la revelación religiosa y de la autoridad derivada de la

---

186 WEBER (1964), 638.

santidad de la tradición y de sus representantes» es algún tipo de acuerdo racional (que las teorías iusnaturalistas del contrato social interpretan de una determinada manera)[187], entonces se plantea el problema siguiente. En el supuesto de que la legitimidad represente una condición necesaria para la existencia de *toda* dominación política, ¿cómo puede legitimarse una dominación legal cuya legalidad se basa en un derecho de estructura puramente decisionista (es decir, en un derecho que por principio devalúa toda forma de fundamentación)? La respuesta de Weber, que ha hecho escuela desde C. Schmitt hasta Luhmann[188], es: mediante procedimiento. Legitimación mediante procedimiento no significa aquí que se recurra a las condiciones formales de justificación práctico-moral de las normas jurídicas[189], sino la observancia de las reglas procedimentales establecidas para la creación, interpretación y aplicación del derecho. La legitimidad descansa entonces «en la fe en la legalidad de los órdenes estatuidos y del poder de mando de aquellos a los que esos órdenes facultan para el ejercicio del poder»[190]. Pero si la legalidad no significa otra cosa que concordancia con un orden jurídico fácticamente vigente, y si éste, como derecho estatuido que a su vez es, no resulta accesible a una justificación de tipo práctico-moral, entonces no queda claro de dónde extrae la fe en la legalidad su fuerza legitimadora. La fe en la legalidad sólo puede crear legitimidad si se supone ya la legitimidad del orden jurídico que determina qué es legal. No hay manera de romper este círculo[191].

En los «conceptos sociológicos fundamentales» se dice: «La legalidad puede ser considerada *legítima* (por los afectados); *a*) en virtud de un convenio de los interesados en ella; *b*) en virtud de una imposición (basada en un dominio que se considere *legítimo* del hombre sobre el hombre), y de la correspondiente

---

187 WEBER (1964), 636.

188 N. LUHMANN, *Legitimation durch Verfahren,* Neuwed, 1969; véase mi crítica a esta tesis en J. HABERMAS y N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft,* Francfort, 1971, 243 ss.

189 Véase ahora sobre esta cuestión R. ALEXY (1978 b); también R. DREIER, «Zu Luhmanns systemtheoretischer Neuformulierungen des Gerechtigkeitsproblems», en *Recht, Moral, Ideologie,* Francfort, 1981, 270 ss.

190 WEBER (1964), 159.

191 J. WINCKELMANN, *Legitimität und Legalität in M. Webers Herrschaftssoziologie,* Tubinga, 1952; HABERMAS (1973 a), 133 s.; K. EDER, «Zur Rationalisierungs problematik der modernen Rechts», en *Soziale Welt,* 2, 1978, 247 ss.

obediencia»[192]. En ninguno de los dos casos es la legalidad como tal la que es fuente de legitimación, sino, o bien *a*) el acuerdo racional que subyace ya al orden jurídico, o *b*) el dominio ya legitimado por *otra vía* de aquellos que imponen el orden jurídico. El tránsito aquí entre ordenamiento pactado y ordenamiento impuesto es fluido: «La forma de legitimidad hoy más corriente es la fe en la *legalidad,* la sumisión a las normas que han sido estatuidas de modo *formalmente* correcto y por vía ordinaria. La diferencia entre ordenamiento pactado y ordenamiento impuesto es aquí sólo relativa. Pues si la validez del orden pactado no se basa en un acuerdo *unánime* —como muchas veces se exigía en el pasado para una legitimidad real—, sino, dentro de un determinado círculo de hombres, en la sumisión fáctica de aquellos que en realidad quieren algo distinto de lo decidido por la mayoría —como sucede muy a menudo—, entonces estamos ante un caso de imposición a una minoría»[193].

Pero por fluidos que sean los límites podemos distinguir analíticamente bien las dos fuentes de legitimidad de las que la fe en la legalidad depende: un *convenio fundado* o la *imposición* por una *voluntad poderosa.* Mas en relación con esta última se nos dice que «la sumisión a un ordenamiento impuesto por un individuo o por un grupo, cuando lo que decide no es el temor o una motivación racional con arreglo a fines, sino que median ideas de legalidad, presupone la creencia en algún tipo de *legitimidad del poder de mando* de aquellos que imponen ese ordenamiento...»[194].

La fe en la legalidad de un procedimiento no puede engendrar legitimidad *per se,* esto es, por la sola virtud de la corrección procedimental del propio establecimiento positivo —lo cual es algo que incluso se sigue del análisis lógico de las expresiones «legalidad» y «legitimidad». Y ello es tan evidente, que uno se pregunta cómo pudo Weber llegar a considerar la dominación legal como una forma *independiente* de dominación legítima. Sólo encuentro un argumento, pero que tampoco resiste un examen riguroso. Se puede considerar la fe en la legalidad como un caso especial de un fenómeno más general. Aquellos que manejan u obedecen a diario técnicas o regulaciones generadas de forma

---

192 WEBER (1968 a), 316.
193 WEBER (1968 a), 317.
194 WEBER (1968 a), 318.

racional, normalmente no se preguntan ya por los fundamentos sobre que éstas se asientan: «La "validez" empírica de un orden "racional", *precisamente por serlo,* vuelve a tener su punto de gravedad en el asenso y obediencia a lo acostumbrado, a aquello en lo que uno ha crecido y ha sido educado, a lo que se repite siempre... El progreso de la diferenciación y racionalización sociales tiene normalmente como resultante global, aunque no podamos decir que siempre, un distanciamiento cada vez mayor de los afectados por las técnicas y ordenamientos racionales, respecto de las bases racionales de esas técnicas y ordenamientos, las cuales, en conjunto, les resultan más recónditas que al "salvaje" el sentido de los ritos de sus magos. En modo alguno puede decirse que la universalización del conocimiento acerca de las condiciones y determinantes de la acción comunitaria tenga siempre como efecto la racionalización de ésta, su efecto es casi siempre el contrario» [195].

Weber apela a algo así como a un tradicionalismo secundario, a la desproblematización de los complicados supuestos sobre que se asientan las instituciones en que se materializan las estructuras de racionalidad. La fe en la legalidad podría entenderse entonces como expresión de ese efecto de tradicionalización. Pero aun en este caso, lo que convierte a la legalidad de una decisión en signo de legitimidad es precisamente la *confianza* que se tiene en los *fundamentos racionales* que globalmente se suponen al orden jurídico; de esto se percata el propio Weber: «Lo que en este aspecto presta su nota específicamente "racional" a la situación del "civilizado" por oposición a la del "salvaje" es la fe generalizada en que las condiciones de la vida diaria, llámense éstas tranvía, o ascensor, o dinero, o tribunales, o ejército, o medicina, son en principio de carácter racional, es decir, son artefactos humanos accesibles al conocimiento, creación y control racionales —lo que no deja de tener consecuencias importantes para el tipo de "acuerdo"» [196]. Un orden jurídico se presenta, pues, con la pretensión de ser válido en el sentido de un acuerdo racional, aun en caso de que los participantes cuenten con que, de presentarse la ocasión, sólo los expertos sabrían dar buenas razones en favor de su existencia, mientras que los legos en derecho no estarían en condiciones de hacerlo.

---

195 WEBER (1968 a), 212 s.
196 WEBER (1968 a), 214.

Por más vueltas que se dé al asunto, la legalidad que sólo se base en la corrección procedimental de lo positivamente estatuido puede ser a lo sumo *síntoma* de una legitimidad subyacente, pero no puede *sustituirla.* La fe en la legalidad no constituye un tipo independiente de legitimidad [197].

Dialéctica entre racionalización formal y material. Tras adoptar un concepto positivista de derecho y desarrollar un concepto decisionista de legitimidad por procedimiento, Weber puede invertir la polaridad de la racionalización del derecho afectándola ahora a la esfera de valor cognitivo-instrumental, e investigarla con independencia del punto de vista de la racionalización ética. Pero en cuanto la racionalización del derecho queda reinterpretada en estos términos, y convertida en una cuestión de organización «racional con arreglo a fines» de la acción económica y de la acción administrativa racionales con arreglo a fines, las cuestiones relativas a la materialización institucional de la racionalidad práctico-moral no solamente pueden dejarse de lado, sino que también pueden ser convertidas exactamente en lo opuesto: esas cuestiones aparecen entonces como fuente de irracionalidad, o en todo caso, como fuente de «motivos que debilitan el racionalismo formal del derecho» [198].

Weber confunde toda apelación a la necesidad de fundamentar o justificar la dominación, es decir, toda tentativa de remontarse a un acuerdo racional como fundamento legitimatorio, con una apelación a valores particulares. De ahí que la *racionalización material del derecho* signifique para él no una etización progresiva, sino la destrucción de la racionalidad cognitiva del derecho: «Pero en cuanto surgen los modernos problemas de clases, comienzan a hacerse al derecho exigencias de tipo material por parte de un sector de los interesados (principalmente la clase trabajadora), de un lado, y de los ideólogos del derecho, de otro, que rechazan la vigencia exclusiva de tales criterios de simple ética mercantil y exigen un derecho social basado en patéticos postulados éticos (tales como la "justicia", la "dignidad humana"). Pero esto pone radicalmente en cuestión el *formalis-*

---

197 Para llenar este vacío, W. SCHLUCHTER introduce (siguiendo a H. Heller) «principios jurídicos que cumplirían una función de puente entre el derecho positivo y los fundamentos de una ética de la responsabilidad» (1979, 155 ss.). Pero el *status* de estos principios no queda claro, y constituyen un elemento extraño dentro de la sistemática weberiana.

198 WEBER (1964), 654.

mo del derecho»[199]. Esta perspectiva le permite incluir la evolución del derecho en la dialéctica de la racionalización, aunque de forma bastante irónica.

Weber pone enérgicamente de relieve las características formales del derecho moderno que hacen que éste resulte apto como medio de organización de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines; pero somete el concepto de derecho a tales recortes positivistas que en punto a la racionalización del derecho puede pasar por alto el aspecto práctico-moral (principio de fundamentación) y limitarse a considerar exclusivamente su aspecto cognitivo-instrumental (principio de positivización). Lo acaecido en la moderna evolución jurídica Weber lo considera exclusivamente desde el punto de vista de la racionalidad formal, esto es, de una configuración valorativamente neutral de esferas de acción, planificada desde la perspectiva de la relación fin-medio, y recortada a la medida del tipo de acción que representa la acción estratégica. A diferencia de lo que acaece con la ética y con el modo racional de vida, la racionalización del derecho ya no se mide entonces por la lógica interna de la «esfera de valor» práctico-moral, sino que queda directamente conectada con los progresos del saber en la «esfera de valor» cognitivo-instrumental.

Weber señala indicadores empíricos de esta racionalización formal del derecho, siendo el principal la mejora de las cualidades formales del derecho, la cual se refleja *a*) en la progresiva sistematización analítica de los preceptos jurídicos y en el manejo de cuño crecientemente profesional y especializado de las normas jurídicas, y *b*) en la reducción de la legitimidad a legalidad, esto es, en la sustitución de los problemas de fundamentación por problemas de procedimiento. Ambas tendencias se caracterizan además por la actitud de tradicionalismo secundario que adoptan los legos frente a un derecho cuyos fundamentos se vuelven cada vez más opacos, pero que básicamente es reconocido como «racional»: «... en cualquier caso, y a despecho de los jurados populares, la consecuencia del desarrollo técnico y económico será una inevitable especialización del derecho, es decir, un creciente desconocimiento por parte de los legos de un derecho cuyo contenido técnico se hincha cada día más; de ahí que la creciente valoración del derecho vigente como algo desprovisto de toda santidad, como un aparato racional y técnico que, por

[199] WEBER (1964), 648.

lo mismo, puede ser asometido en cualquier momento a modificaciones racionales con arreglo a fines, parece convertirse en el inevitable destino de éste. Este destino puede quedar velado por la creciente sumisión a los preceptos jurídicos una vez que entran en vigor, sumisión que por razones generales es cada día mayor en muchos aspectos, pero no es algo a lo que el derecho pueda realmente escapar» [200].

Verdad es que el «desconocimiento por parte de los legos de un derecho cuyo contenido técnico se hincha cada día más», dilata las vías de legitimación y descarga a la administración pública de presiones legitimatorias. Pero tal dilatación de las vías de legitimación no significa que la fe en la legalidad pueda sustituir en conjunto a la fe en la legitimidad del sistema jurídico. No es empíricamente sostenible la hipótesis con que opera el positivismo jurídico, y que el funcionalismo sociológico *extrema* aún más: que las pretensiones de validez normativa podrían atrofiarse en la conciencia de los miembros del sistema sin que ello tuviera consecuencias notables para la pervivencia del sistema jurídico. Además esta estrategia conceptual tiene como consecuencia, sumamente problemática, el que Weber se vea en la necesidad de descalificar, a fuer de «racionalización material», *todo* movimiento que se oponga a la dilución del derecho moderno en un simple medio de organización disociado de todo contexto práctico-moral de fundamentación. Tanto las tendencias a la reideologización de los fundamentos del derecho, las cuales efectivamente atentan contra el *status* postradicional del derecho, como la presión en orden a una racionalización ética del derecho que implique una encarnación más plena de las estructuras postradicionales de la conciencia, quedan subsumidas indistintamente por Weber bajo la rúbrica de tendencias «antiformalistas» del desarrollo jurídico.

Ello tiene una consecuencia irónica para el diagnóstico que Weber hace de nuestro tiempo. Weber lamenta la transmutación de las orientaciones de acción éticas en orientaciones puramente utilitaristas e interpreta este fenómeno como desconexión de las bases motivacionales respecto de la «esfera de valor» práctico-moral. Debería, pues, saludar los movimientos que se oponen a las tendencias paralelas que se registran en el derecho. Lo que allí interpreta como una autonomización de los subsistemas de

[200] WEBER (1964), 656.

acción racional con arreglo a fines, que los convierte en un «férreo estuche de servidumbre», debería considerarlo como un peligro no menor cuando lo que se disocia de la «esfera de valor» práctico-moral es el derecho, es decir, dentro del sistema de instituciones el núcleo que asegura la integración social. Pero acaece exactamente al revés. Weber ve una merma de las cualidades formales del derecho no sólo en las tentativas tradicionalistas de reideologización del derecho, sino también en las tentativas progresistas de conectar retroalimentativamente el derecho con exigencias procedimentales de justificación: «En cualquier caso la precisión del trabajo jurídico sufre una mengua bastante considerable cuando en los considerandos de las sentencias se sustituyen los conceptos jurídicos por razonamientos de tipo sociológico y económico, o de tipo ético. Este movimiento representa, en conjunto, una de las características reacciones contra el predominio del "especialista" y contra el racionalismo del que en última instancia ese predominio es hijo» [201].

Weber carece de medios con que integrar esos dos momentos en el patrón de una racionalización unilateral de las sociedades capitalistas desarrolladas, de modo que ello le permitiera ser consistente en su valoración del desarrollo moral y del desarrollo jurídico. No es mi intención someter las raíces de esta inconsistencia a una crítica ideológica. Lo que me interesa son las razones inmanentes que impidieron a Weber desarrollar su teoría de la racionalización a la altura de las posibilidades que ofrecía su enfoque inicial. Sólo cuando despejemos vicios que, a mi entender, radican en la propia construcción de su teoría, podremos reconstruir el contenido sistemático del diagnóstico weberiano de nuestro tiempo, de suerte que nos resulte posible explotar, para un análisis de nuestra propia actualidad, el potencial de incitación que la teoría weberiana posee. Según sospecho, esos vicios radican en dos puntos estratégicamente importantes para la teoría.

En primer lugar, voy a rastrear las angosturas que se producen en el diseño de los conceptos básicos de su teoría de la acción. Pues tales estrechamientos impiden a Weber investigar la racionalización de los sistemas de acción bajo otro aspecto que el de racionalidad con arreglo a fines, y ello pese a que la racionalización de las imágenes del mundo y la diferenciación de las

201 WEBER (1964), 655.

esferas culturales de valor que determinan la modernidad, quedan descritas en unos conceptos que ponen en el campo visual la racionalización social en toda su complejidad; esto es, que incluyen también los fenómenos práctico-morales y los fenómenos estético-expresivos del racionalismo occidental. Este problema nos dará ocasión de retornar, partiendo de un análisis crítico de la teoría weberiana de la acción, al concepto fundamental de acción comunicativa, y de proseguir así la elucidación del concepto de razón comunicativa («Interludio primero»).

En segundo lugar, trataré de mostrar que la ambivalencia de la racionalización del derecho no puede ser adecuadamente entendida dentro de los límites de una teoría de la acción. Las tendencias a la juridificación de las relaciones comunicativas comportan una organización formal de los sistemas de acción, la cual, en efecto, tiene como consecuencia que los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se desgajen de sus fundamentos práctico-morales Pero esta independencia que frente a un mundo de la vida estructurado comunicativamente adquieren unos sistemas que ahora se autorregulan o bien de espaldas a ese mundo, o bien colonizándolo, no tiene tanto que ver con la racionalización de las orientaciones de acción como con un nuevo nivel de diferenciación sistémica. Este problema nos dará ocasión de ampliar el planteamiento articulado en términos de teoría de la acción, no sólo en la línea de una teoría de la acción comunicativa, sino poniéndolo también en relación y combinándolo con un planteamiento articulado en términos de teoría de sistemas («Interludio segundo»). Sólo la integración de estos dos tipos de planteamiento puede proporcionar una base suficientemente firme para desarrollar una teoría de la sociedad capaz de dar cabida con alguna perspectiva de éxito a la problemática de la racionalización social que Weber fue el primero en abordar («Consideraciones finales»).

III. INTERLUDIO PRIMERO

ACCIÓN SOCIAL, ACTIVIDAD TELEOLÓGICA Y COMUNICACIÓN

Cuando se siguen los estudios de Weber sobre sociología de la religión, hay que considerar como una cuestión empírica, es decir, como una cuestión en principio abierta, la de por qué los tres complejos de racionalidad que se diferenciaron tras el hundimiento de las imágenes tradicionales del mundo no encontraron todos tres una institucionalización equilibrada en los órdenes de la vida de las sociedades modernas y no determinan por igual la práctica comunicativa cotidiana. Pero mediante los supuestos de su teoría de la acción, Weber habría prejuzgado esta cuestión de tal modo que sólo pudo enfocar ya los procesos de racionalización *social* desde la perspectiva de la racionalidad con arreglo a fines. Por eso voy a discutir las angosturas que se producen en la estrategia conceptual de su teoría de la acción y a utilizar esa crítica como punto de partida para reanudar el análisis del concepto de acción comunicativa.

En este bosquejo voy a renunciar a una discusión con la teoría analítica de la acción, desarrollada en los países de lengua inglesa [1]. Las investigaciones realizadas bajo este rótulo, de cuyos resultados me he servido en otro momento [2], no representan en modo alguno un planteamiento unitario; no embargante lo cual, a todas ellas les es común el método del análisis conceptual y una articulación relativamente estrecha del problema. La

---

1 M. Brand, D. Walton (eds.), *Action Theory*, Dordrecht, 1976; Beckermann (1977), Meggle (1977).

2 Véase más arriba, pp. 138 ss.

teoría analítica de la acción resulta fecunda para la clarificación de las estructuras de la actividad teleológica. Pero se limita a un modelo atomista de acción, al modelo de un actor solitario, y descuida los mecanismos de coordinación de la acción mediante los que se establecen las relaciones interpersonales. Concibe las acciones bajo el presupuesto ontológico de un mundo de estados de cosas existentes y pasa por alto aquellas otras relaciones actor-mundo que son nota constitutiva de la interacción social. Como las acciones son reducidas a intervenciones en el mundo objetivo efectuadas con vistas a la realización de un fin, lo que ocupa el primer plano es la racionalidad de las relaciones medio-fin. Por último, la teoría analítica de la acción entiende su tarea como una clarificación metateórica de conceptos fundamentales; no se preocupa de la utilidad empírica que los supuestos básicos de la teoría de la acción puedan tener; de ahí que sea difícil encontrar un punto de conexión entre ese análisis y la formación de conceptos en las ciencias sociales. Genera una serie de problemas filosóficos que son demasiado inespecíficos para lo que la teoría de la sociedad pretende.

El empirismo repite en el campo de la teoría analítica de la acción batallas libradas hace ya mucho tiempo. Otra vez se nos habla de la relación entre mente y cuerpo (idealismo vs. materialismo), de razones y causas (libertad vs. determinismo), de comportamiento y acción (descripciones objetivistas vs. descripciones no objetivistas de la acción), del *estatuto* lógico de las explicaciones de la acción, de causalidad, de intencionalidad, etcétera. Dicho quizá con exageración, la teoría analítica de la acción elabora los venerables problemas de la filosofía prekantiana de la conciencia desde una nueva perspectiva, sin adentrarse en las cuestiones fundamentales de una teoría sociológica de la acción.

Desde un punto de vista sociológico, lo mejor es, pues, partir de la acción comunicativa: «La necesidad de acción coordinada genera en la sociedad una determinada necesidad de comunicación que es menester cubrir para que sea posible una efectiva coordinación de las acciones, imprescindible para la satisfacción de las necesidades» [3]. Y para una teoría de la acción comuni-

[3] S. KANNGIESSER, «Sprachliche Universalien und diachrone Prozesse», en APEL (1976), 273 ss., la cita es de la p. 278. Th. S. FRENTZ y Th. B. FARRELL, «Language-Action. A paradigm for Communication», *Quart. J. of Communication*, 62, 1976, 333 s.

cativa, que centra su interés en el entendimiento lingüístico como mecanismo de coordinación de las acciones, la *filosofía analítica* ofrece, con su disciplina nuclear, que es la teoría del significado, un punto de partida sumamente prometedor. Claro es que esto no puede decirse del todo de ese planteamiento de teoría del significado, que en cierto sentido es el que más próximo está a la teoría de la acción. Me refiero a la *semántica intencional* [4], que se remonta a los trabajos de H. P. Grice [5], que D. Lewis completó [6], y que desarrollaron después St. R. Schiffer [7] y J. Bennett [8]. Esta teoría nominalista del significado no resulta apta para la clarificación del mecanismo de coordinación que representan las interacciones mediadas por el lenguaje, ya que el acto de entendimiento es a su vez analizado según el modelo de una acción orientada a las consecuencias.

La semántica intencional se basa en la idea contraintuitiva de que la comprensión del significado de una expresión simbólica puede reducirse a la comprensión de la intención de un hablante H de dar a entender algo a un oyente O con ayuda de un indicio. De esta forma, lo que es un modo derivativo de entendimiento, al que el hablante puede recurrir cuando tiene obstruido el camino del entendimiento directo, queda convertido en el modo original de entendimiento. El intento de la semántica intencional de reducir lo que la expresión simbólica x significa, a lo que H quiere decir (*meint*) con x o da indirectamente a entender con x, fracasa, porque para un oyente una cosa es entender lo que H *quiere decir* (*meint*) con x, esto es, *entender* el significado de x, y otra muy distinta conocer la intención que H persigue al hacer uso de x, esto es, el fin que H quiere conseguir con su acción. H sólo habrá ejecutado con éxito su intención de mover a O a un acto intencional de significado si O reconoce la intención de H de comunicar con él y entiende qué es lo que H ha querido decir al llevar a efecto tal intención de

---

4 J. Heal, «Common Knowledge», *Philos. Quart.*, 28, 1978, 116 ss.; G. Miggle, *Grundbegriffe der Kommunikation*, Berlín, 1981.

5 H. P. Grice, «Meaning», en P. F. Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford, 1967, 38-48; Id., «Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning», en J. R. Searle (ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford, 1971, 54-70; y también, «Utterer's Meaning and Intentions», *Philosophical Review*, 78, 1969, 147-177.

6 D. Lewis, *Conventions*, Cambridge (Mass.), 1969.

7 St. R. Schiffer, *Meaning*, Oxford, 1972.

8 J. Bennett, *Linguistic Behavior*, Cambridge, 1976.

comunicarse. Pero el solo reconocimiento por parte de O de la intención de H de comunicarse con él no basta para que O entienda lo que H quiere decir, esto es, *acerca de qué* quiere H comunicarse con él [9].

Para una teoría de la acción comunicativa solamente resultan instructivas aquellas teorías analíticas del significado que parten de la estructura de la expresión lingüística y no de las intenciones del hablante. Claro es que ha de mantener a la vista el problema de cómo por medio del mecanismo de entendimiento las acciones de los distintos actores se coordinan entre sí, esto es, forman una red que cubre el espacio social y el tiempo histórico. El *modelo orgánico de Karl Bühler* puede considerarse representativo de este tipo de planteamientos articulados en términos de teoría de la comunicación. Bühler [10] parte del modelo semiótico de un signo lingüístico que es utilizado por el hablante (emisor) con la finalidad de entenderse con un oyente (receptor) sobre objetos y estados de cosas. Bühler distingue tres funciones en el uso del signo: la función cognitiva de exposición de un estado de cosas, la función expresiva de mostración de vivencias del hablante y la función apelativa de exigencias dirigidas a los destinatarios. Desde este punto de vista, el signo lingüístico funciona a la vez como símbolo, síntoma y señal: «Es *símbolo* en virtud de su correspondencia con los objetos y estados de cosas, *síntoma* (*indicium*) en virtud de su dependencia del emisor cuya interioridad expresa, y *señal* en virtud de su apelación al oyente cuyo comportamiento interno y externo gobierna como cualesquier otras señales de tráfico» [11].

No es menester entrar en la recepción y crítica de que este modelo ha sido objeto en las ciencias de lenguaje y en psicología [12], porque las precisiones decisivas (con una excepción [13]) han

---

9 A. LEIST, »Über einige Irrtümer der intentionalen Semantik», 1978, Linguistic Agency, University of Trier, Series A, Paper n.º 51; para la crítica al nominalismo lingüístico, cfr. también K. O. APEL, «Intentions, Conventions and Reference to Things», en H. PARRETT (ed.), *Meaning and Understanding*, Berlín, 1981; ID., «Three Dimensions of Understanding and Meaning in Analytic Philosophy», *Soc. Criticism*, 7, 1980, 115 ss.

10 K. BÜHLER, *Sprachtheorie*, Jena, 1934.

11 BÜHLER (1934), 28.

12 W. BUSSE, «Funktionen und Funktion der Sprache», en SCHLIEBEN-LANGE (eds.), *Sprachtheorie*, Heidelberg, 1975, 207; G. BECK, *Sprechakte und Sprachfunktionen*, Tubinga, 1980.

provenido todas de la filosofía analítica del lenguaje; o cuando menos, las tres corrientes más importantes de filosofía analítica del significado, cuando se las inscribe en este modelo de Bühler, permiten precisar la teoría de la comunicación desde dentro, esto es, mediante un análisis formal de las reglas de uso de las expresiones lingüísticas, y no desde fuera, esto es, a través de una reformulación cibernética del proceso de transmisión. Esta formulación del modelo orgánico en términos de teoría del significado nos traslada de la concepción objetivista del proceso de entendimiento como un flujo de información entre emisor y receptor [14] al concepto pragmático-formal de una interacción entre sujetos linguísticos e interactivamente competentes, mediada por actos de entendimiento.

Partiendo de la teoría pragmatista del signo introducida por Peirce y perfeccionada por Morris, Carnap abre la dimensión simbólica del signo, que Bühler sólo consideró en términos funcionalistas, a un análisis lingüístico de tipo interno desde un punto de vista sintáctico y semántico: el portador de significados no es el signo aislado sino los elementos de un sistema lingüístico, esto es, las oraciones, cuya forma viene determinada por reglas sintácticas y cuyo contenido semántico viene definido por la referencia a los objetos o estados de cosas designados. Con la *sintaxis lógica de Carnap* y los supuestos fundamentales de la *semántica referencial* queda abierto el camino para un análisis formal de la función expositiva del lenguaje. En cambio, su función apelativa y su función expresiva son consideradas por Carnap como aspectos pragmáticos del uso del lenguaje, que deben dejarse a un análisis empírico. Según esta concepción, a diferencia de lo que ocurre con la sintaxis y la semántica, la pragmática del lenguaje no viene determinada por un sistema general de reglas susceptibles de reconstrucción, que fuera accesible a un análisis conceptual.

Pero es con el paso de la semántica referencial a la *semántica veritativa* cuando la teoría del significado se establece definitivamente como ciencia formal. La teoría semántica fundada por Frege, y desarrollada en la línea que va del primer Witt-

[13] R. JACOBSON, «Linguistics and Poetics», en *Style and Language*, T. A. SEBEOK (ed), Nueva York, 1960, 350-377.

[14] P. WATZLAWICK, J H. BEAVIN, D. D. JACKSON, *Pragmatics of Human Communication*, Nueva York, 1962; H. HORMANN, *Psychologie der Sprache*, Heidelberg, 1967; ID., *Meinen und Verstehen*, Francfort, 1976.

genstein a Davidson y Dummett, sitúa en el centro la relación entre oración y estado de cosas, entre lenguaje y mundo[15]. Con este giro ontológico, la teoría semántica se desprende de la idea de que la función expositiva del lenguaje pueda explicarse utilizando como modelo los nombres, que designan objetos. El significado de las oraciones, y la comprensión del significado de una oración, no pueden separarse de la relación interna que el lenguaje guarda con la validez de los enunciados. Hablante y oyente entienden el significado de una oración cuando saben bajo qué condiciones esa oración es verdadera. Y parejamente, entienden el significado de un término cuando saben qué aporta ese término a la verdad de la oración en que interviene. La semántica veritativa desarrolla, pues, la tesis de que el significado de una oración viene determinado por sus condiciones de verdad. Con lo que, al menos en lo que atañe a la dimensión expositiva del lenguaje, queda puesta de relieve la interna conexión que existe entre el *significado* de una expresión lingüística y la *validez* de la oración en cuya formación esa expresión interviene.

Pero esta teoría se ve obligada a analizar todas las oraciones según el patrón de las oraciones asertóricas; los límites de ese planteamiento se hacen visibles en cuanto se incluyen en la consideración formal los distintos modos de empleo de oraciones. Ya Frege había distinguido entre la fuerza asertórica e interrogativa, respectivamente, de las afirmaciones y las preguntas, y la estructura de las oraciones enunciativas empleadas en estas emisiones. En la línea que va desde el segundo Wittgenstein a Searle a través de Austin, la semántica formal pasa del análisis de las oraciones al análisis de las acciones lingüísticas. Ya no se limita a la función expositiva del lenguaje, sino que se abre a un análisis imparcial de la diversidad de fuerzas ilocucionarias. *La teoría del significado como uso* permite un análisis conceptual también de los aspectos pragmáticos de la expresión lingüística; y la *teoría de los actos de habla* significa el primer paso en dirección a una pragmática formal, que también incluye las formas no cognitivas de empleo de oraciones. Pero simultáneamente, como demuestran las tentativas de sistematización de las distintas clases de actos de habla que se han hecho desde

[15] K O. APEL, «Die Entfaltung der analytischen Sprachphilosophie», en APEL (1973 a); cfr. también St. DAVIS, «Speech Acts, Performance and Competence», *J. of Pragmatics*, 3, 1979, 497 ss.

Stenius hasta Searle, pasando por Kenny, esta teoría permanece ligada a los estrechos presupuestos ontológicos de la semántica veritativa. La teoría del significado sólo podrá llevar a efecto la pretensión integradora de la teoría de la comunicación que Bühler proyectó programáticamente, si logra dar a las funciones apelativa y expresiva del lenguaje (y en su caso también a la función «poética» puesta de relieve por Jakobson, la cual se refiere a los medios mismos de exposición) una base sistemática análoga a la que la semántica veritativa ha dado a la función expositiva del lenguaje. Es el camino que he iniciado con mis consideraciones relativas a una pragmática universal [16].

Para que la teoría bühleriana de las funciones del lenguaje pueda asociarse con los métodos y planteamientos de la teoría analítica del significado, y convertirse en la pieza central de una teoría de la acción orientada al entendimiento, es menester generalizar el concepto de validez allende el de validez veritativa de las proposiciones, e identificar condiciones de validez no ya sólo en el plano semántico de las oraciones, sino también en el plano pragmático de las emisiones. Con este fin, el cambio de paradigma que Austin introduce en la filosofía del lenguaje [17], y del que K. O. Apel ha hecho una clarividente exposición histórica, ha de radicalizarse de tal suerte, que la ruptura con la «caracterización preeminente del lenguaje como logos», esto es, la derogación del privilegio otorgado a su función expositiva tenga también consecuencias a la hora de elegir los presupuestos ontológicos de la teoría del lenguaje. Pues no se trata solamente de dar cabida, junto al modo asertórico, a otros modos igualmente justificados de empleo del lenguaje; sino que han de identificarse también, de forma parecida a como acontece con el modo asertórico, las pretensiones de validez y referencias al mundo que esos otros modos implican [18]. En esta dirección se mueve mi propuesta de no contraponer el papel *ilocucionario* como una fuerza *irracional* al componente proposicional fundador de la validez, sino de concebirlo como el componente que especifica *qué* pretensión de validez plantea el hablante con su emisión, *cómo* la plantea y en defensa *de qué* lo hace.

---

16 HABERMAS (1976 a).

17 K. O. APEL, «Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logosauszeichnung der Sprache», en *Festschrift für Perpeet*, Bonn, 1980.

18 Véase más arriba, 143 ss.

Con la fuerza ilocucionaria de una emisión puede un hablante motivar a un oyente a aceptar la oferta que entrana su acto de habla y con ello a *contraer un vínculo (Bindung) racionalmente motivado.* Este concepto presupone que los sujetos capaces de lenguaje y de acción pueden referirse a más de un mundo, y que al entenderse entre sí sobre algo en uno de los mundos basan su comunicación en un sistema compartido de mundos. En relación con ello he propuesto diferenciar el mundo externo en mundo objetivo y mundo social, e introducir el mundo interno o subjetivo como concepto complementario del de mundo externo. Las correspondientes pretensiones de validez, que son la verdad, la rectitud y la veracidad, pueden servir entonces de hilos conductores para escoger los puntos de vista teóricos desde los que fundamentar los modos básicos de empleo de lenguaje, o funciones del lenguaje, y llevar a cabo una clasificación de la variedad de actos de habla que nos ofrecen las distintas lenguas particulares. La función apelativa de Bühler habría que desdoblarla, según esto, en una función regulativa y en una función imperativa. En el uso regulativo del lenguaje los participantes plantean pretensiones de validez normativas, que revisten modalidades diversas, y se refieren a algo en el mundo social que todos comparten; en el uso imperativo del lenguaje se refieren, en cambio, a algo en el mundo objetivo, planteando el hablante frente al destinatario una pretensión de poder para inducirlo a actuar de modo que adquiera existencia el estado de cosas que el hablante desea. Una teoría de la comunicación elaborada en términos de pragmática formal en la dirección que acabamos de esbozar, podrá utilizarse para una teoría sociológica de la acción si se logra mostrar de qué forma los actos comunicativos, esto es, los actos de habla, o las manifestaciones no verbales equivalentes, cumplen la función de coordinar la acción *contribuyendo así a la estructuración de las interacciones.*

Por último, la acción comunicativa depende de contextos situacionales que a su vez son fragmentos del mundo de la vida de los participantes en la interacción. Es precisamente este concepto de mundo de la vida, que a través de los análisis del saber de fondo *(Hintergrundwissen)* estimulados por Wittgenstein[19] puede introducirse como concepto complementario del de acción comunicativa, el que asegura la conexión de la teoría de

[19] L. WITTGENSTEIN, *Über Gewissheit*, Francfort, 1970.

la acción con los conceptos fundamentales de la teoría de la sociedad.

En el marco de este interludio, lo más que puedo pretender es hacer plausible este programa. Partiendo de dos versiones posibles de la teoría weberiana de la acción quiero aclarar primero el importante papel que compete al problema de la coordinación de la acción [1]. Después voy a utilizar la distinción de Austin entre actos locucionarios y actos ilocucionarios para deslindar las acciones orientadas al entendimiento de las acciones orientadas al éxito [2], y poder estudiar así el efecto ilocucionario de vínculo (*illokutionärer Bindungseffekt*) que tienen las ofertas entrañadas por los actos de habla (*Sprechaktangeboten*) [3] y el papel de las pretensiones de validez susceptibles de crítica [4]. La discusión con los intentos alternativos de clasificar los actos de habla sirve a la confirmación de estas tesis [5]. Por último, señalaré algunos puntos de contacto entre el plano de investigación que representa la pragmática formal y el que representa la pragmática empírica, y valiéndome de la relación entre el significado literal y el significado contextual de los actos de habla trataré de explicar por qué el concepto de acción comunicativa debe completarse con el concepto de mundo de la vida [6].

[1] *Dos versiones de la teoría weberiana de la acción.*— Weber introduce por de pronto el «sentido» como un concepto fundamental de la teoría de la acción y, valiéndose de él, distingue entre acciones y comportamiento observable: «Por acción entenderemos un comportamiento humano (lo mismo si se trata de un hacer interno o externo, que de una omisión o de una permisión) al que el agente o los agentes asocian un sentido subjetivo» [20]. Lo que Weber tiene aquí a sus espaldas no es una teoría del significado, sino una teoría intencionalista de la conciencia. No explica el «sentido» empleando como modelo los significados lingüísticos, ni relaciona el «sentido» con el medio lingüístico de la comprensión o entendimiento posibles, sino que lo relaciona con las opiniones (*Meinungen*) e intenciones de un sujeto de acción, al que en principio se concibe como un sujeto aislado. Este primer paso separa ya a Weber de una teoría de la acción comunicativa: lo fundamental para Weber no es la re-

[20] WEBER (1964), 3.

lación interpersonal de a lo menos dos actores lingüística e interactivamente competentes, que apunte a un entendimiento lingüístico, sino la actividad teleológica de un sujeto de acción solitario. Al igual que en la semántica intencional, el entendimiento lingüístico es concebido aquí según el modelo de la mutua influencia que entre sí ejercitan sujetos que actúan teleológicamente: «En el caso límite típico-ideal "racional con arreglo a fines", una comunidad lingüística viene representada por numerosos actos particulares..., que se orientan por la expectativa de conseguir en los otros una "comprensión" del sentido que el agente tiene en mientes»[21]. El entendimiento es concebido aquí como un fenómeno derivado, que es menester construir por medio de un concepto de intención diseñado, por lo demás, de forma bastante tosca. Weber parte, pues, de un modelo teleológico de acción y define el "sentido subjetivo" como una intención (precomunicativa) de acción. El agente puede, o bien perseguir sus propios intereses, como la obtención de poder o la adquisición de riquezas; o bien tratar de satisfacer determinados valores, como el respeto o la dignidad humana; o bien buscar su satisfacción entregándose a sus pasiones y deseos. Estas metas *utilitarias, valorativas* o *afectivas,* que después quedan desmenuzadas en fines específicos dependientes de la situación, son plasmaciones del sentido subjetivo que los sujetos agentes pueden asociar a su actividad teleológica[22].

Como Weber parte de un concepto de acción estructurado monológicamente, no puede introducir el concepto de «acción social» por vía de una explicación del concepto de sentido. Antes bien, se ve en la necesidad de completar el modelo de la actividad teleológica con dos determinaciones más para que puedan cumplirse las condiciones de la interacción social: añade *a)* la orientación en función del comportamiento de los *otros* sujetos de acción y *b)* la *relación reflexiva* que han de guardar *entre sí* las orientaciones de acción de los distintos participantes en la interacción. Pero Weber vacila entre considerar suficiente la condición *a)* para que haya interacción social, o exigir también la condición *b)*. En el parágrafo 1 de *Economía y Sociedad* se dice simplemente: «Llamaremos acción "social" a la acción en

[21] WEBER (1968 a), 194.
[22] H. GIRNDT, *Das soziale Handeln als Grundkategorie der erfahrungswissenschaftlichen Soziologie,* Tubinga, 1967.

que el sentido que el agente o los agentes le asocian, se refiera a la conducta de los otros, orientándose por ésta en su desarrollo» [23]. Por el contrario, en el parágrafo 3, Weber subraya que las orientaciones de acción de los participantes tienen que estar recíprocamente referidas las unas a las otras: «Llamaremos "relación social" a un comportamiento de varios (agentes) en que, por el propio sentido que encierra, éstos se refieran recíprocamente los unos a los otros y se orientan por esa reciprocidad» [24].

Más importante para la construcción de la teoría de la acción es, empero, una segunda decisión. ¿Introducirá Weber los aspectos de la acción susceptibles de racionalización partiendo de un modelo teleológico de acción o se basará para ello en el concepto de interacción social? En el primer caso *a)* Weber sólo puede considerar como aspectos susceptibles de racionalización los que se siguen del modelo de la actividad teleológica: los aspectos relacionados con la racionalidad medio-fin. En el segundo caso *b)* se plantea la cuestión de si no habrá distintos tipos de relación reflexiva de las orientaciones de acción y, por consiguiente, también *otros* aspectos bajo los que las acciones pueden racionalizarse.

a) La versión oficial. Weber distingue, como es sabido, entre acción racional con arreglo a valores, acción racional con arreglo a fines, acción afectiva y acción tradicional. Esta tipología se basa en las categorías de fines de acción por que el actor se orienta en su actividad teleológica: fines utilitarios, valorativos y afectivos. La «acción tradicional» aparece entonces, como una categoría residual que ya no es susceptible de ulterior determinación. Salta a la vista que el interés que guía a esta tipología es el de distinguir grados de racionalización de la acción. Weber no parte aquí de la relación social. Sólo considera como aspecto susceptible de racionalización la relación medio-fin de una acción teleológica concebida monológicamente. Si se adopta esta perspectiva, lo único que cabe enjuiciar objetivamente en las acciones es la *eficacia* de la intervención causal que la acción representa en una determinada situación y la *verdad* de los enunciados empíricos en que se basan la máxima o el plan de acción, esto es, la opinión que el sujeto tiene sobre la organización racional de los medios.

23 WEBER (1964), 4.
24 WEBER (1964), 19.

Weber elige, pues, la acción racional con arreglo a fines como punto de referencia de su tipología: «Como cualquier otra acción, la acción social puede venir determinada: 1) *de forma racional con arreglo a fines*; esto es, por las expectativas que se tienen sobre el comportamiento, así de los objetos del mundo externo como de los otros hombres, utilizándose esas expectativas como "condiciones" o como "medios" para la consecución de los propios fines, a los que se persigue y sopesa *racionalmente* como resultado final; 2) *de forma racional con arreglo a valores*; esto es, por la fe consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquier otra forma que haya que interpretarlo— incondicionado de un determinado comportamiento, por mor puramente de ese valor y sin relación alguna con el resultado; 3) *de forma afectiva*, en especial de forma *emotiva*; por los afectos y estados de ánimo del momento; 4) *de forma tradicional*; esto es, por una costumbre arraigada» [25]. Siguiendo una propuesta de interpretación que hace W. Schluchter [26], podemos reconstruir la tipología valiéndonos de las características formales de la acción racional con arreglo a fines. Se comporta de forma racional con arreglo a fines el agente que elige sus *fines* de entre un horizonte de *valores* articulado con claridad y que, tras considerar las *consecuencias* alternativas, organiza para conseguirlos los *medios* más adecuados. En la secuencia de tipos de acción que Weber propone, se va estrechando poco a poco la consciencia del sujeto agente: en la acción racional con arreglo a valores se desvanecen del sentido subjetivo, escapando con ello a un control racional, las consecuencias; en la acción afectiva lo hacen las consecuencias y los valores; en la acción que sólo se ejercita por la fuerza fáctica de una costumbre, lo hacen incluso los fines (fig. 12).

Pero para dar acomodo en esta construcción a la acción «racional con arreglo a valores», Weber tieen que atribuirle solamente un significado restrictivo. Este tipo sólo puede incluir aquí las orientaciones de acción oriundas de una ética de la intención, pero no las oriundas de una ética de la responsabilidad. Tampoco se tiene en cuenta el carácter regido por principios, en virtud del cual la ética protestante, por ejemplo, resulta apta como marco para un modo metódico de vida. Las estructuras de

25 Weber (1964), 17.
26 Schluchter (1979), 192.

Tipos de acción según grados decrecientes de racionalidad	El sentido subjetivo comprende los siguientes elementos:			
	Medios	Fines	Valores	Consecuencias
Racional con arreglo a fines	+	+	+	+
Racional con arreglo a valores	+	+	+	—
Afectiva	+	+	—	—
Tradicional	+	—	—	—

Fig. 12. Tipología oficial de la acción

conciencia postradicionales que Weber descifra en las imágenes del mundo éticamente racionalizadas, no pueden, aunque sólo sea por razones analíticas, entrar en una tipología de la acción que, como la presente, se basa en una categorización de acciones no-sociales; porque la conciencia moral hace referencia a la regulación consensual de conflictos interpersonales de acción.

b) La versión no-oficial. En cuanto Weber trata de desarrollar una tipología partiendo del nivel conceptual que representa la acción social, se topa en seguida con otros aspectos de la racionalidad de la acción. Las acciones sociales pueden distinguirse según los mecanismos de coordinación de la acción; por ejemplo, según que la relación social descanse solamente en *tramas de intereses* o se base también en *un consenso normativo.* De esta forma, Weber distingue entre la existencia puramente fáctica de un orden económico y la validez social o vigencia de un orden jurídico; en el primer caso, las relaciones sociales adquieren consistencia merced al entrelazamiento fáctico de intereses; en el segundo, merced al reconocimiento de pretensiones normativas de validez. Una coordinación de la acción, que inicialmente sólo se base en la complementariedad de intereses, puede, sin embargo, quedar transmutada normativamente al añadírsele una «validez consensual», es decir, mediante la «creencia

en la obligatoriedad jurídica o convencional de una determinada conducta»[27]. Para aclarar esto, Weber recurre a la formación de tradiciones en el tránsito desde la costumbre a la convención: «Las reglas convencionales son normalmente el camino por el que las simples regularidades fácticas de la acción, es decir, las meras "costumbres" adquieren la forma de "normas" obligatorias, que en un principio vienen garantizadas por coacción física»[28].

La interacción basada en la *complementariedad de intereses* no solamente se da en forma de costumbre, es decir, en forma de una habituación mecánica, sino que también nos la encontramos en el nivel del comportamiento racional, por ejemplo, en el tráfico mercantil moderno, en que los participantes han desarrollado una clara conciencia de la complementariedad y también de la contingencia de sus respectivos plexos de intereses. Y, por otro lado, también la acción que reposa sobre un *consenso normativo* nos la encontramos no solamente en forma de acción convencional ligada a la tradición; el sistema jurídico moderno, por ejemplo, está basado en una fe, de tipo ilustrado, en una legitimidad que el derecho natural racional, con su idea de un contrato original entre individuos libres e iguales, reduce a procedimientos de formación de una voluntad racional. Si se tienen en cuenta estas consideraciones, lo más lógico es construir los tipos de acción social *a)* según la forma de coordinación y *b)* según el grado de racionalidad de la relación social (fig. 13).

Esta tipificación encuentra puntos de apoyo en *Economía y sociedad*[29]; también podría documentarse relativamente bien a base del artículo «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva»[30]. Pero voy a renunciar a ello, porque Weber no establece con claridad suficiente, en el plano de las orientaciones mismas de acción, esta interesante distinción entre relaciones sociales que vienen mediadas por una trama de intereses y las que vienen mediadas por un acuerdo normativo (y que después trataré de razonar bajo la rúbrica de orientación al éxito vs. orientación al entendimiento). Pero resulta más grave otra circunstancia, a saber: Weber distingue, ciertamente, entre acuerdo ligado a la tradición y acuerdo racional, pero, como hemos visto, la

27 WEBER (1964), 247.
28 WEBER (1964), 246.
29 WEBER (1964), 19-26, 240-250.
30 WEBER (1964), 169-213.

Grado de racionalidad de la acción / Coordinación	Bajo	Alto
Mediante tramas de intereses	Acción basada en una habituación mecánica («costumbre»)	Acción estratégica («acción gobernada por intereses»)
Mediante acuerdo normativo	Acción consensual basada en la convención («acción comunitaria»)	Acción consensual de tipo postconvencional («acción societaria»)

Fig. 13. UNA TIPOLOGÍA ALTERNATIVA DE LA ACCIÓN SOCIAL

explicación que da de este último es insuficiente, ya que se atiene al modelo de un convenio entre sujetos de derecho privado, y en todo caso el acuerdo no queda remitido a los fundamentos práctico-morales de la formación discursiva de la voluntad común. De no ser así, hubiera tenido que quedar claro, precisamente en este punto, que la acción societaria no sólo se distingue de la acción comunitaria por orientaciones de acción racionales con arreglo a fines, sino por una etapa más alta, la etapa postconvencional, de la racionalidad práctico-moral. Mas como esto no queda claro, tampoco se desarrolla un concepto específico de racionalidad con arreglo a valores dotado de la significación que hubiera sido menester atribuirle en teoría de la acción para poder aprehender las consecuencias que tiene para los sistemas sociales de acción la racionalización ética que Weber estudia en el plano de las tradiciones culturales.

Para la problemática de la racionalización social, Weber no pudo servirse de la tipología no-oficial de la acción. La versión oficial es, en cambio, de una estructura conceptual tan estrecha que en tal marco sólo cabe ya juzgar las acciones sociales bajo el aspecto de racionalidad con arreglo a fines. Desde tal perspectiva categorial la racionalización de los sistemas de acción tiene que limitarse a la implantación y difusión de tipos de acción racional con arreglo a fines, ligados a los subsistemas sociales

correspondientes. De ahí que para poder investigar los procesos de racionalización social *en toda su extensión* sea menester, en punto a teoría de la acción, partir de una base *distinta.*

Con este fin voy a retomar el concepto de acción comunicativa expuesto en la introducción y, basándome en la teoría de los actos de habla, trataré de dar una base categorial adecuada a aquellos aspectos de la acción susceptibles de racionalización que se pasan por alto en la teoría oficial de la acción de Weber. Por esta vía espero poder recuperar en términos de teoría de la acción el concepto complejo de racionalidad que Weber utiliza en sus análisis de la cultura. Partiré para ello de una clasificación de las acciones que se inspira en la versión no oficial de la teoría weberiana de la acción por cuanto distingue las acciones sociales según dos orientaciones básicas que corresponden a la coordinación por tramas de intereses y a la coordinación por acuerdo normativo:

Orientación de la acción / Situación de la acción	Acción orientada al éxito	Acción orientada al entendimiento
No-social	Acción instrumental	—
Social	Acción estratégica	Acción comunicativa

Fig. 14. TIPOS DE ACCIÓN

El modelo de *acción racional con arreglo a fines* parte de que el actor se orienta primariamente a la consecución de una meta suficientemente precisada en cuanto a fines concretos, de que elige los medios que le parecen más adecuados en la situación dada, y de que considera otras consecuencias previsibles de la acción como condiciones colaterales del éxito. El éxito viene definido como la efectuación en el mundo del estado de cosas deseado, que en una situación dada puede ser generado causalmen-

te mediante acción u omisión calculadas. Los efectos de la acción comprenden los resultados de la acción (en la medida en que se ha realizado el fin deseado), las consecuencias de la acción (que el actor ha previsto y que, o bien ha co-pretendido, o bien ha tenido que contar con ellas) y las consecuencias laterales (que el actor no había previsto). A una acción orientada al éxito la llamamos *instrumental* cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de reglas de acción técnicas y evaluamos el grado de eficacia de la intervención que esa acción representa en un contexto de estados y sucesos; y a una acción orientada al éxito la llamamos *estratégica* cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de reglas de elección racional y evaluamos su grado de influencia sobre las decisiones de un oponente racional. Las acciones instrumentales pueden ir asociadas a interacciones sociales. Las acciones estratégicas representan, ellas mismas, acciones sociales. Hablo, en cambio, de acciones *comunicativas* cuando los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación. De ahí que la negociación de definiciones de la situación sea un componente esencial de la tarea interpretativa que la acción comunicativa requiere.

[2] *Orientación al éxito vs. orientación al entendimiento.* Al definir la acción estratégica y la acción comunicativa como dos tipos de acción distintos, parto del supuesto de que las acciones concretas se pueden clasificar según estos dos puntos de vista. Cuando hablo de «estratégico» y de «comunicativo» no solamente pretendo designar dos aspectos analíticos bajo los que *una misma* acción pudiera describirse como un proceso de recíproca influencia por parte de oponentes que actúan estratégicamente, de un lado, y como proceso de entendimiento entre miembros de un mismo mundo de la vida, de otro. Sino que son las acciones sociales concretas las que pueden distinguirse según que los participantes adopten, o bien una actitud orientada al éxito, o bien una actitud orientada al entendimiento; debiendo estas actitudes, en las circunstancias apropiadas, poder ser iden-

tificadas a base del saber intuitivo de los participantes mismos. Por tanto, es menester ante todo un análisis conceptual de esas dos actitudes.

En el marco de una teoría de la acción esto no puede entenderse como una tarea de tipo psicológico. Mi propósito no es una caracterización empírica de disposiciones comportamentales, sino el análisis de estructuras generales de los procesos de entendimiento, de las que puedan deducirse condiciones de participación a las que hay que poder caracterizar formalmente. Para explicar qué quiero decir con «actitud orientada al entendimiento», tengo antes que analizar el concepto de «entendimiento». Mas es claro que aquí no se trata de buscar predicados que pudiera emplear un observador para describir procesos de entendimiento, sino de analizar el saber preteórico de los hablantes competentes, los cuales pueden por sí mismos distinguir intuitivamente cuándo tratan de ejercitar un influjo sobre los otros y cuándo se entienden con ellos; y saben además cuándo fracasan las tentativas de entenderse. Si lográramos explicitar los estándares en que implícitamente se fundan tales distinciones, obtendríamos el concepto de entendimiento que buscamos.

Entenderse es un proceso de obtención de un acuerdo entre sujetos lingüística e interactivamente competentes. Pero puede ocurrir que un grupo de personas se sienta uno en un estado de ánimo, el cual sea tan difuso, que resulte difícil señalar su contenido proposicional, el objeto intencional a que ese estado de ánimo se dirige. Tal «unanimidad» no cumple las condiciones del tipo de *consenso* en que las tentativas de entenderse terminan cuando tienen buen suceso. Un acuerdo alcanzado comunicativamente, o un acuerdo supuesto en común en la acción comunicativa, es un acuerdo proposicionalmente diferenciado. Merced a esta estructura lingüística, no puede ser sólo inducido por un influjo ejercido desde fuera, sino que tiene que ser aceptado como válido por los participantes. En este sentido se distingue de una *coincidencia* puramente *fáctica*. Los procesos de entendimiento tienen como meta un acuerdo que satisfaga las condiciones de un asentimiento, racionalmente motivado, al contenido de una emisión. Un acuerdo alcanzado comunicativamente tiene que tener una base racional; es decir, no puede venir impuesto por ninguna de las partes, ya sea instrumentalmente, merced a una intervención directa en la situación de acción, ya sea estratégicamente, por medio de un influjo calculado sobre las

decisiones de un oponente. Ciertamente que puede haber acuerdos que *objetivamente* sean acuerdos forzados, pero lo que a ojos vistas ha sido producido por un influjo externo o mediante el uso de la violencia, no puede *constar* subjetivamente como acuerdo. El acuerdo se basa en *convicciones* comunes. El acto de habla de un actor sólo puede tener éxito si el otro acepta la oferta que ese acto de habla entraña, tomando postura (siquiera sea implícitamente) con un sí o con un no frente a una pretensión de validez que en principio es susceptible de crítica. Tanto ego, que vincula a su manifestación una pretensión de validez, como alter, que la reconoce o rechaza, basan sus decisiones en razones potenciales.

Si no pudiéramos hacer uso del modelo del habla no seríamos capaces de dar ni siquiera un solo paso en el análisis de qué significa que dos sujetos se entiendan entre sí. El entendimiento es inmanente como telos al lenguaje humano. Ciertamente que lenguaje y entendimiento no se comportan entre sí como medio y fin. Pero sólo podemos explicar el concepto de entendimiento si somos capaces de precisar qué significa emplear acciones con intención comunicativa. Los conceptos de hablar y entenderse se interpretan el uno al otro. De ahí que podamos analizar las propiedades pragmático-formales de la actitud orientada al entendimiento utilizando como modelo la actitud de dos participantes en una comunicación, uno de los cuales, en el caso más sencillo, ejecuta un acto de habla frente al que otro toma postura con un sí o con un no (y ello aunque en la práctica comunicativa cotidiana las manifestaciones (*Äusserungen*) no tengan en la mayoría de los casos una forma explícitamente lingüística, y a menudo ni siquiera una forma verbal).

Ahora bien, cuando tratamos de deslindar las acciones orientadas al éxito de las acciones orientadas al entendimiento por vía de un análisis de los actos de habla, nos tropezamos con la siguiente dificultad. Por un lado, consideramos los actos comunicativos mediante los que hablante y oyente se entienden sobre algo, como un mecanismo de coordinación de la acción. El concepto de acción comunicativa está planteado de modo que los actos de entendimiento que ligan los planes de acción teleológicamente estructurados de los distintos participantes, ensamblando las acciones particulares en un plexo de interacción, no pueden ser reducidos a su vez a acción teleológica. En este sentido el concepto paradigmático de interacción mediada lingüística-

mente es incompatible con una teoría del significado, que, como la semántica intencional, conciba el entendimiento como solución de un problema de coordinación entre sujetos que actúen orientándose al éxito. Mas por otro lado, *no toda* interacción mediada lingüísticamente representa un ejemplo de acción orientada al entendimiento. Existen, indudablemente, innumerables cosas de entendimiento indirecto, bien sea que uno de los agentes dé a entender algo a otro mediante señales, induciéndolo indirectamente, por vía de una elaboración inferencial de la situación que percibe, a formarse una determinada opinión o a captar una determinada intención; bien sea que, aprovechándose de una práctica comunicativa cotidiana que ya se ha vuelto hábito, utilice disimuladamente al otro para sus fines, es decir, que lo induzca, empleando medios lingüísticos, a comportarse como él desea, instrumentalizándolo así para el éxito de su propia acción. Los ejemplos de esta forma de emplear el lenguaje orientándose a las consecuencias, parecen desacreditar el acto de habla como modelo de acción orientada al entendimiento.

Esto sólo podría evitarse si lográsemos mostrar que el empleo del lenguaje orientado al entendimiento, es el *modo original,* frente al que el entendimiento indirecto, la comprensión indirecta, el dar a entender o el hacer que el otro conciba tal o cual opinión, se comportan de forma parásita. Y es precisamente esto lo que, a mi entender, aporta la distinción de Austin entre ilocuciones y perlocuciones [31].

Como es sabido, Austin distingue entre *acto locucionario, acto ilocucionario* y *acto perlocucionario.* Llama *locucionario* al contenido de las oraciones enunciativas ('*p*') o de las oraciones enunciativas nominalizadas ('que *p*'). Con los *actos locucionarios* el hablante expresa estados de cosas; dice algo. Con los *actos ilocucionarios* el agente realiza una acción diciendo algo. El rol ilocucionario fija el modo en que se emplea una oración ('*M p*'): afirmación, promesa, mandato, confesión, etc. En condiciones estándar el modo se expresa mediante un verbo realizativo empleado en primera persona del presente de indicativo; el sentido de acción se pone particularmente de manifiesto en que el componente ilocucionario del acto de habla permite la adición de *hiermit* (*hereby*, «por la presente» *): «(por la pre-

[31] J. L. Austin, *How to do Things with Words,* Oxford, 1962.

* Naturalmente, «por la presente» (expresión que se restringe al len-

sente) te prometo (te ordeno, te confieso) que *p*». Por último, con los *actos perlocucionarios* el hablante busca causar un efecto sobre su oyente. Mediante la ejecución de un acto de habla causa algo en el mundo. Los tres actos que distingue Austin pueden, por tanto, caracterizarse de la siguiente forma: decir *algo*; hacer *diciendo* algo; causar algo *mediante lo que se hace* diciendo algo.

Austin establece los cortes conceptuales de modo que el *acto de habla* resultante del componente ilocucionario y del componente proposicional ('*M p*')[32] es concebido como un acto autosuficiente que el hablante emite siempre con intención comunicativa, es decir, con el propósito de que un oyente entienda y acepte su emisión. Esta autosuficiencia del acto ilocucionario debe entenderse en el sentido de que la intención comunicativa del hablante y el objetivo ilocucionario que busca conseguir se siguen del significado manifiesto de lo dicho. Con las acciones teleológicas sucede algo distinto. Su sentido sólo podemos identificarlo valiéndonos de las intenciones que persigue el autor y de los fines que se propone realizar. Así como a los actos ilocucionarios les es constitutivo el *significado de lo dicho,* así también a las acciones teleológicas les es constitutiva la *intención* del agente.

Lo que Austin llama *efectos perlocucionarios* surge cuando los actos ilocucionarios desempeñan un papel en un plexo de acción teleológica. Tales efectos se producen siempre que el hablante actúe orientándose al éxito, y a la vez vincule los actos de habla a intenciones y los instrumentalice para propósitos, que sólo guarden una relación contingente con el significado de lo dicho: Existe aún otro sentido en que realizar un acto locucionario y con él un acto ilocucionario puede ser también un acto de otro tipo. A menudo, o incluso normalmente, decir algo tendrá como consecuencia ciertos efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, o del hablante, o de otras

---

guaje epistolar y en la que se sobreentiende «carta») no pretende ser una traducción de *hiermit* o *hereby,* pero puede dar una idea del uso de estos términos, que no tienen traducción en castellano. *[N. del T.].*

[32] Paso por alto la evolución que la teoría de los actos de habla experimentó en el propio Austin (cfr. HABERMAS, 1976, 228 ss.), y parto de la interpretación que a esta teoría ha dado Searle. J. R. SEARLE, *Speech Acts,* Londres, 1969. Véase también D. WUNDERLICH, *Studien zur Sprechakttheorie,* Francfort, 1976.

personas; o puede ser que al decir algo lo hagamos con el designio, intención o propósito de producir esos efectos. Si tenemos esto en cuenta, podemos decir que el hablante ha realizado un acto, para describir el cual, o se hace una referencia solamente oblicua, o no se hace ninguna referencia en absoluto, a la realización del acto locucionario y del acto ilocucionario. A la realización de un acto de este tipo la llamaremos realización de un acto *perlocucionario* y al acto realizado un poco perlocucionario o perlocución» [33].

El deslinde entre actos locucionarios y actos perlocucionarios ha provocado una dilatada controversia [34]. Cuatro son los criterios de demarcación que se han propuesto.

a) El objetivo ilocucionario que el hablante persigue con su emisión deriva del propio significado de lo dicho, que es elemento constitutivo del acto de habla; en este sentido, los actos de habla se identifican a sí mismos [35]. Mediante el acto ilocucionario, el hablante hace saber que lo que dice quiere verlo entendido como saludo, como mandato, como amonestación, como explicación, etc. Su intención comunicativa se agota en que el oyente llegue a entender el contenido manifiesto del acto de habla. Por el contrario, el objetivo perlocucionario de un hablante, al igual que sucede con los propósitos que se persiguen con las acciones orientadas a un fin, no se sigue del contenido manifiesto del acto de hablar; este fin sólo puede determinarse averiguando la intención del agente. Y lo mismo que, por ejemplo, un observador que ve correr a un conocido por la calle, no sabe a qué se deben sus prisas, tampoco el oyente que entiende una exigencia a él dirigida puede ya saber qué es lo que *además* pretende el hablante al emitirla. A lo sumo, el destinatario podría inferir los fines perlocucionarios del hablante a partir del contexto [36]. Los otros tres criterios están relacionados con este carácter autoidentificante de los actos de habla.

b) De la descripción de actos de habla como en [1] y [2] pueden deducirse las condiciones del correspondiente éxito ilocucionario del hablante, pero no las condiciones de los éxitos

[33] AUSTIN (1972), 116.
[34] B. SCHLIEBEN-LANGE, *Linguistische Pragmatik,* 1975, 86 ss.
[35] D. S. SWHAYDER, *The Stratification of Behavior*, Londres, 1965, 287 ss.
[36] M. MEYER, *Formale und handlungstheoretische Sprachbetrachtung,* Stuttgart, 1976.

perlocucionarios que un hablante orientado al éxito trató de conseguir o consiguió con la realización de ese acto de habla. En la descripción de perlocuciones como en [3] y [4] intervienen resultados que trascienden el significado de lo dicho y, por tanto, lo que el destinatario podría entender de forma inmediata:

[1] H afirmó ante O que dejaba su empresa.

Con la emisión reflejada en [1], H habrá alcanzado un éxito ilocucionario si O entiende su afirmación y la acepta como verdadera. Lo mismo con

[2] O advirtió a H que no podía dejar su empresa.

Con la emisión descrita en [2], O habrá conseguido un éxito ilocucionario si H entiende su advertencia y la acepta como verdadera o correcta (según que en el contexto dado tenga más bien el sentido de un pronóstico o el sentido de una apelación moral). La aceptación de la emisión descrita en [2] funda, en todo caso, determinadas obligaciones de acción por parte del destinatario y las correspondientes expectativas de acción por parte del hablante. El que las consecuencias esperadas se produzcan de hecho o no, no afecta al éxito ilocucionario del hablante. El que, por ejemplo, H no pida el despido en su empresa, no es un efecto alcanzado perlocucionariamente, sino consecuencia de un consenso alcanzado comunicativamente, es decir, el cumplimiento de la obligación que el destinatario asumió con su aceptación de la oferta que entrañaba el acto de habla. De la descripción

[3] Cuando H le dijo a O que dejaba su empresa, éste se aterrorizó (que era lo que H pretendía)

se sigue que el éxito ilocucionario de la afirmación descrita en [1] no constituye una condición suficiente para obtener un efecto perlocucionario. En un contexto distinto el oyente podría muy bien haber reaccionado con alivio frente a esa misma emisión. Lo mismo ocurre con

[4] O inquietó a H con su advertencia de que no podía dejar su empresa.

En un contexto distinto, esta misma advertencia podría también haber reforzado a H en su propósito, por ejemplo, si H recela que O le quiere mal. La descripción de efectos perlocucionarios tiene, pues, que hacer referencia a un contexto de acción teleológica que *va más allá* del acto de habla [37].

c) Atendiendo a consideraciones de este tipo, Austin concluyó que los éxitos ilocucionarios guardan con el acto de habla una relación *interna* o regulada por *convención,* mientras que los efectos perlocucionarios permanecen externos a lo dicho. Los posibles efectos perlocucionarios de un acto de habla dependen de contextos contingentes y, a diferencia de los éxitos ilocucionarios, no vienen fijados por convenciones [38]. Con todo, [4] podría utilizarse como contraejemplo. Sólo si el destinatario toma en serio la advertencia, resulta comprensible su inquietud, y sólo si no la toma en serio, cabe considerar el sentimiento de confirmación como una reacción plausible. Las convenciones semánticas de los predicados de acción con que se forman los actos ilocucionarios excluyen en algunos casos determinadas clases de efectos perlocucionarios. No embargante lo cual, éstos no van asociados a los actos de habla de forma sólo convencional. Cuando un oyente acepta una afirmación de H como verdadera, un mandato como correcto, una confesión como veraz, implícitamente se declara dispuesto a ligar sus acciones subsiguientes a determinadas obligaciones convencionales. Por el contrario, el sentimiento de inquietud que un amigo despierta en H cuando ése toma en serio su advertencia es un estado que puede producirse o no producirse.

d) Dificultades parecidas a las que acabamos de tratar llevaron a Strawson a sustituir el criterio de convencionalidad por un criterio de demarcación distinto [39]. Los fines perlocucionarios son algo que el hablante, si quiere tener éxito, no puede dar a conocer, mientras que los fines ilocucionarios sólo pueden conseguirse haciéndolos expresos. Las ilocuciones se emiten abiertamente; las perlocuciones no pueden «confesarse» como tales. Esta diferencia queda también de manifiesto en que los predicados con que se describen actos perlocucionarios (aterrorizar,

---

[37] M. Schwab, *Redehandeln,* Köningstein, 1980, 28 ss.

[38] Austin (1972), 134.

[39] P. Strawson, «Intention and Convention in Speech Acts», *Philos. Rev.,* 1964, 439 ss.

inquietar, sumir en la duda, despistar, incomodar, ofender, humillar, etc.) no pueden aparecer entre los predicados que se emplean para realizar los actos ilocucionarios con que se consiguen los efectos perlocucionarios correspondientes. Los actos perlocucionarios constituyen una subclase de acciones teleológicas que el actor puede realizar por medio de actos de habla a condición de no declarar o confesar como tal el fin de su acción.

Mientras que la división en actos locucionarios y actos ilocucionarios tiene el sentido de separar como aspectos analíticos el contenido proposicional y el modo de los actos de habla, la distinción entre estos dos tipos de actos, de un lado, y los actos perlocucionarios, de otro, no tiene en modo alguno un carácter analítico. Sólo pueden conseguirse efectos ilocucionarios por medio de actos de habla si éstos quedan incluidos *a fuer de medios* en acciones teleológicas, en acciones orientadas al éxito. Los efectos perlocucionarios son indicio de la integración de actos de habla en contextos de interacción estratégica. Pertenecen a las consecuencias pretendidas o resultados de una acción teleológica que el actor emprende con el propósito de ejercer mediante un éxito ilocucionario un determinado efecto sobre un oyente. Ahora bien, los actos de habla sólo pueden servir a este *fin no ilocucionario de ejercer una influencia sobre el oyente* si son aptos para la consecución de fines ilocucionarios. Si el oyente no entendiera lo que el hablante dice, ni aun actuando teleológicamente podría el hablante servirse de actos comunicativos para inducir al oyente a comportarse de la forma deseada. En este sentido, lo que al principio llamábamos «empleo del lenguaje orientado hacia las consecuencias» no es un modo originario de uso del lenguaje, sino la subsunción de actos de habla que sirven a fines ilocucionarios, bajo las condiciones de la acción orientada al éxito.

Pero como quiera que los actos de habla están muy lejos de funcionar siempre de esta suerte, las estructuras de la comunicación lingüística tienen también que poder explicarse sin necesidad de recurrir a las estructuras de la actividad teleológica. La actitud orientada al éxito, que es la que adopta el agente teleológico, no es constitutiva del buen suceso de los procesos de entendimiento, ni siquiera cuando éstos quedan insertos en interacciones estratégicas. Lo que queremos decir con entendimiento y con actitud orientada al entendimiento tiene que ser aclarado

a base *solamente* de los actos ilocucionarios. Un intento de entenderse emprendido con la ayuda de un acto de habla se logra cuando el hablante consigue su propósito ilocucionario en el sentido de Austin.

Los efectos perlocucionarios, lo mismo que los resultados de las acciones teleológicas en general, pueden describirse como estados del mundo producidos por intervenciones en el mundo. Los éxitos ilocucionarios, por el contrario, se consiguen en un plano de relaciones interpersonales, en el que los participantes en la comunicación se entienden entre sí sobre algo en el mundo; en este sentido no son nada *intramundano,* sino extramundano. Los éxitos ilocucionarios se producen en todo caso en el mundo de la vida a que pertenecen los participantes en la comunicación y que constituye el transfondo de sus procesos de entendimiento. Este modelo de acción orientada al entendimiento (*verständigungsorientiertes Handeln*), que aún he de desarrollar, queda más bien oscurecido por la manera como Austin distingue entre ilocuciones y perlocuciones.

De nuestra discusión se desprende que las perlocuciones han de entenderse como una clase especial de interacciones estratégicas. Las ilocuciones se emplean en este caso como medios en contextos de acción teleológica. Pero este empleo está sujeto, como muestra Strawson, a determinadas reservas. Un hablante que actúe teleológicamente tiene que conseguir su propósito ilocucionario de que el oyente entienda lo dicho y contraiga las obligaciones involucradas en la aceptación de la oferta que el acto de habla entraña, sin dejar traslucir su propósito perlocucionario. Esta reserva es lo que presta a las perlocuciones su carácter peculiarmente asimétrico de acciones estratégicas encubiertas. Estas son interacciones en que a lo menos uno de los participantes se conduce estratégicamente, mientras engaña a los demás sobre el hecho de *no* estar cumpliendo los presupuestos que en el caso normal son menester para conseguir fines ilocucionarios. De ahí que este tipo de interacción tampoco resulte apto para un análisis cuya finalidad es explicar el mecanismo lingüístico de coordinación de las acciones, por medio del efecto de vínculo que ejerce el componente ilocucionario de los actos de habla. De modo que con este fin conviene acudir a un tipo de interacción sobre el que no pesen las asimetrías y restricciones propias de las perlocuciones. A esta clase de interacciones, en que todos los participantes armonizan entre sí sus

planes individuales de acción y persiguen, por ende, *sin reserva alguna* sus fines ilocucionarios, es a la que llama acción comunicativa.

También Austin analiza los actos de habla en contextos de interacción. El meollo de su planteamiento estriba justamente en poner de relieve el carácter realizativo de las emisiones lingüísticas valiéndose para ello de actos de habla ligados institucionalmente, como bautizar, apostar, nombrar, etc., en que las obligaciones resultantes de la ejecución del acto de habla vienen inequívocamente reguladas por las correspondientes instituciones o normas de acción. Pero Austin embrolla el cuadro al no considerar estas interacciones de que se vale para analizar el efecto de vínculo que tiene el componente ilocucionario de los actos de habla, como *pertenecientes a un tipo distinto* de aquellas en que se presentan efectos perlocucionarios. Quien cierra una apuesta, nombra general a un jefe, da una orden, amonesta o hace una advertencia, hace un pronóstico, cuenta una historia, hace una confesión, hace una revelación, etc., está actuando comunicativamente, y en *ese mismo plano de interacción* no puede generar efecto perlocucionario alguno. Fines perlocucionarios sólo puede perseguirlos el hablante, cuando logra ocultar a su interlocutor que está actuando estratégicamente; cuando, por ejemplo, da la orden de atacar para hacer caer a la tropa en una emboscada; ofrece una apuesta de 30.000 marcos para poner a los demás en un aprieto; cuando a altas horas de la noche se pone a contar una historia para retener a un invitado, etc. Ciertamente que la acción comunicativa puede dar lugar en todo momento a consecuencias que no son intencionadas; pero en cuanto se produce el riesgo de que éstas puedan ser imputadas al hablante como resultados pretendidos, éste se ve en la necesidad de dar explicaciones y desmentidos y, llegado el caso, de pedir disculpas para disipar la *falsa impresión* de que tales consecuencias no queridas fueran *efectos perlocucionarios.* Pues de otro modo tiene que contar con que los participantes en la comunicación se sientan defraudados, con que tomen por su parte una actitud estratégica abandonando el rumbo de la acción orientada al entendimiento. Con todo, en los contextos complejos de acción, un acto de habla que en un principio se haya realizado y aceptado bajo los supuestos de la acción comunicativa, puede tener simultáneamente un valor estratégico en *otros*

planos de interacción y provocar efectos perlocucionarios en *terceros.*

Cuento, pues, como acción comunicativa aquellas interacciones mediadas lingüísticamente en que todos los participantes persiguen con sus actos de habla fines ilocucionarios y *sólo fines ilocucionarios.* Las interacciones, en cambio, en que a lo menos uno de los participantes pretende con sus actos de habla provocar efectos perlocucionarios en su interlocutor las considero como acción estratégicamente mediada lingüísticamente. Austin no distinguió estos dos casos como tipos distintos de interacción porque propendía a identificar los actos de habla, es decir, los actos de entendimiento, con las propias interacciones mediadas lingüísticamente. No se dio cuenta de que los actos de habla funcionan como mecanismos de coordinación de *otras* acciones. Y hay que desligarlos de esos contextos de acción comunicativa antes de poder insertarlos en interacciones estratégicas. Y esto a su vez sólo es posible porque los actos de habla poseen una relativa autonomía frente a la acción comunicativa, a cuyas estructuras de interacción remite siempre el significado de lo dicho. La diferencia entre un acto de habla y el plexo de interacción que ese acto de habla contribuye a constituir merced a su efecto de coordinar la acción puede verse más fácilmente si no nos limitamos, como hace Austin, al modelo que representan los actos de habla institucionalmente ligados [40].

[40] Cfr. sobre esto HABERMAS (1976 b), 221: «Para los actos de habla institucionalmente ligados pueden señalarse siempre determinadas instituciones; para los actos de habla institucionalmente no ligados sólo pueden señalarse condiciones generales de contexto que típicamente han de cumplirse para que el correspondiente acto de habla pueda tener éxito. Para explicar qué significan los actos de apostar o bautizar tengo que referirme a las instituciones de la apuesta o el bautismo. Por el contrario, los mandatos, o los consejos, o las preguntas, no representan instituciones, sino tipos de actos de habla que se acomodan a instituciones muy distintas. Por tanto, la «ligadura institucional» es un criterio que no permite en todos los casos una clasificación inequívoca: los mandatos pueden producirse siempre que hay institucionalizadas relaciones de autoridad; los nombramientos presuponen organizaciones especiales, es decir, organizaciones oficiales desarrolladas burocráticamente; y los casamientos exigen una única institución (que por lo demás está universalmente extendida). Pero esto no merma la utilidad del punto de vista analítico. Los actos de habla no ligados institucionalmente se refieren (en la medida en que en general tienen un sentido regulativo) a aspectos generales de las normas de acción; pero no vienen esencialmente fijados por instituciones especiales.»

[3] *Significado y validez.*—Sirviéndome de la controvertida relación entre actos ilocucionarios y actos perlocucionarios he tratado de mostrar que los actos de habla pueden desde luego ser utilizados estratégicamente, pero que sólo para las acciones comunicativas poseen una significación constitutiva. La acción comunicativa se distingue de las interacciones de tipo estratégico porque todos los participantes persiguen sin reservas fines ilocucionarios con el propósito de llegar a un acuerdo que sirva de base a una coordinación concertada de los planes de acción individuales. En lo que sigue voy a tratar de explicar qué condiciones tiene que satisfacer un acuerdo comunicativamente alcanzado para cumplir tales funciones de coordinación. El modelo por el que me voy a guiar son pares elementales de emisiones, compuestas cada una de ellas del acto de habla de un hablante y de la toma de postura afirmativa de un oyente. Los siguientes ejemplos [41]

[1] Te prometo que vendré mañana,
[2] Se ruega que dejen de fumar,
[3] Te confieso que encuentro repugnante su actuación,
[4] Puedo predecirte que estas vacaciones va a llover,

permiten ver qué significa en cada uno de estos casos tomar una postura afirmativa y qué tipo de consecuencias interactivas funda:

[1'] Sí, quedamos en eso...
[2'] Sí, obedeceré...
[3'] Sí, te creo...
[4'] Sí, habrá que contar con eso. .

Con su afirmativa el oyente acepta la oferta hecha con el acto de habla y funda un acuerdo que se refiere, de un lado, al *contenido de la emisión* y, de otro, a *las garantías inmanentes al acto de habla* y a *las obligaciones relevantes para la interacción posterior.* El potencial de acción típico de los actos de habla queda de manifiesto en la pretensión que en los casos de actos de habla explícitos el hablante vincula a lo que dice, valiéndose

[41] Cfr. D. WUNDERLICH, «Zur Konventionalität von Sprechhandlungen», en D. WUNDERLICH (ed.), *Linguistische Pragmatik*, Francfort, 1972, 16 s.; también aquí puede encontrar el lector una caracterización lingüística de los actos de habla en forma estándar.

de un verbo realizativo. Al reconocer esa pretensión del hablante, el oyente acepta la oferta que se le hace con el acto de habla. Este éxito ilocucionario es relevante para la acción por cuanto que con él se establece una relación interpersonal entre hablante y oyente que tiene efectos coordinadores, que ordena los espacios de acción y las secuencias de la interacción y que, a través de las alternativas generales de acción con que el oyente cuenta, abre a éste distintas posibilidades de proseguir la interacción.

Ahora bien, la cuestión es de dónde obtienen los actos de habla esta tuerza de coordinar la acción cuando esa autoridad no la toman prestada directamente de la validez social de las normas, como sucede en el caso de los actos de habla ligados institucionalmente, o, a diferencia de lo que ocurre con los imperativos, no la deben a un potencial de sanción de que se dispone de forma contingente. Desde la perspectiva del oyente al que la emisión se dirige, podemos distinguir tres planos de reacción a un acto de habla (correctamente percibido); primero, el oyente *entiende* la emisión, esto es, capta el significado de lo dicho; segundo, el oyente *toma postura con un "sí" o con un "no"* ante la pretensión vinculada al acto de habla, es decir, acepta la oferta que el acto de habla entraña, o la rechaza, y tercero, ateniéndose al acuerdo alcanzado, el oyente orienta su *acción* conforme a *las obligaciones de acción convencionalmente establecidas*. El plano pragmático que representa este acuerdo dotado de efectos coordinadores establece una conexión entre el plano *semántico* de la comprensión del significado y el plano *empírico* del desarrollo subsiguiente (dependiente del contexto) de la secuencia interactiva para la que ese acuerdo resulta relevante. Cómo se establece esta conexión es algo que puede aclararse con ayuda de la teoría del significado; pero para ello es menester ampliar el enfoque de la semántica formal, pues ésta se restringe a la comprensión de oraciones [42].

---

[42] Incluso la teoría del significado como uso desarrollada a partir del segundo Wittgenstein (W. P. ALSTON, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, 1964; TUGENDHAT, 1976) permanece fija a un empleo de oraciones realizado en solitario. Al igual que la teoría del significado de Frege, también ella se guía por el empleo no comunicativo de oraciones enunciativas en el foro interno. Prescinde de las relaciones interpersonales entre hablante y oyente, los cuales por medio de actos comunicativos se entienden sobre algo Tugendhat justifica esta autolimitación de la semántica señalando que el empleo comunicativo del lenguaje sólo es esencial para determinadas expresiones lingüísticas, en especial para los verbos realiza-

La teoría del significado planteada en términos de pragmática formal parte de la cuestión *de qué significa entender* una oración empleada comunicativamente, es decir, *de qué significa entender una emisión (Asserung)* La semántica formal establece un corte conceptual entre el significado de una oración y lo que quiere significar o decir (*Meinung*) el hablante, el cual con esta oración, cuando la emplea en un acto de habla, puede decir algo distinto de lo que la oración literalmente significa. Sin embargo, esta distinción no puede convertirse en base de una distinción metodológica entre el análisis formal del significado de las oraciones y el análisis empírico de lo que el hablante «quiere decir al hacer su emisión» (*geausserte Meinung*), pues el *significado literal* de una oración no puede explicarse en modo alguno con independencia de las condiciones estándar de su uso comunicativo. En cualquier caso, también la pragmática formal tiene que tomar precauciones para que en el caso estándar lo que se quiere decir (*das Gemeinte*) no se separe del significado literal de lo dicho. Nuestro análisis se va a limitar, por tanto, a los actos de habla que se realizan *en condiciones estándar.* Con ello se asegura que el hablante no quiera decir (*meint*) nada distinto del significado literal de aquello que dice.

Pues bien, lo que voy a intentar ahora, en lejana analogía con el supuesto básico de la semántica veritativa, es reducir la comprensión de una emisión al conocimiento de las condiciones

tivos y para los actos de habla que se forman con ellos; en las partes semánticamente esenciales, empero, el lenguaje puede emplearse en procesos de pensamiento de tipo monológico. Y en efecto, existe una diferencia, que intuitivamente resulta fácilmente accesible, entre un pensamiento en proposiciones que abstrae de las relaciones hablante/oyente y una representación de relaciones interpersonales en la imaginación. Cuando imaginamos historias en que el yo fantaseador se atribuye a sí mismo un lugar en un contexto de interacción, los roles de primera, segunda y tercera persona —en este caso internalizados— que pueden adoptar los participantes en la interacción resultan esenciales para el sentido de lo pensado o representado. Ahora bien, el pensamiento solitario en proposiciones es también discursivo y no sólo en un sentido figurado. Esto queda de manifiesto en cuanto la validez y, con ello, la fuerza asertórica de un enunciado se torna problemática y el pensador solitario tiene que abandonar las inferencias deductivas y empezar a construir y sopesar hipótesis. Entonces no tiene más remedio que asumir en su pensamiento como relaciones comunicativas los roles argumentativos de proponente y oponente, de forma parecida a como quien sueña despierto ha de asumir la estructura narrativa de relaciones hablante/oyente cuando recuerda escenas cotidianas.

bajo las cuales tal emisión puede ser aceptada por un oyente. *Entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable.* Desde la perspectiva del hablante las condiciones de aceptabilidad se identifican con las condiciones de su éxito ilocucionario. La aceptabilidad no se define en sentido objetivista, desde la perspectiva de un observador, sino desde la actitud realizativa de un participante en la comunicación. Llamaremos «aceptable» a un acto de habla cuando cumple las condiciones necesarias para que un oyente pueda tomar postura con un sí frente a la pretensión que a ese acto vincula el hablante. Estas condiciones no pueden quedar cumplidas de forma unilateral, es decir, ni sólo relativamente al hablante, ni sólo relativamente al oyente; sino que son más bien condiciones del *reconocimiento intersubjetivo* de una pretensión lingüística que, de forma típica a los actos de habla, establece un acuerdo, especificado en cuanto a su contenido, sobre las obligaciones relevantes para la interacción posterior.

Desde el punto de vista de una teoría sociológica de la acción, lo que me importa es la clarificación del mecanismo concerniente a la capacidad de coordinar la acción que ostentan los actos de habla; por eso voy a concentrarme en aquellas condiciones bajo las que un oyente es motivado a la aceptación de la oferta que se le hace con el acto de habla, en caso de poder presuponerse que las expresiones lingüísticas empleadas están correctamente formadas y que se cumplen las condiciones de contexto que los distintos tipos de actos de habla exigen [43]. Un oyente entiende el significado de una emisión cuando, aparte de las condiciones de corrección gramatical y de las condiciones generales de contexto [44], conoce aquellas *condiciones esenciales* bajo las que puede ser motivado por el hablante a tomar una postura

---

[43] Si una promesa adoptara por ejemplo la forma

[1+] Te prometo que ayer estuve en Hamburgo

se habría violado una de las condiciones de corrección gramatical. Si por el contrario T utilizara la oración correcta [1] bajo el presupuesto de que O puede contar de todas formas con una visita de H, se habría violado una de las condiciones de contexto que típicamente se presuponen en las promesas.

[44] Las contribuciones filosóficas y lingüísticas a la teoría de los actos de habla se ocupan principalmente del análisis de estas condiciones. Bajo los puntos de vista teóricos desarrollados por Searle, D. WUNDERLICH analiza actos de habla del tipo de los «consejos»; véanse sus *Grundlagen der Linguistik,* Heidelberg, 1974, 349 ss.

afirmativa [45]. Estas *condiciones de aceptabilidad en sentido estricto* se refieren al sentido del papel ilocucionario, que, en los casos estándar. H expresa con la ayuda de un predicado de acción de tipo realizativo.

Mas consideremos primero una oración exigitiva gramaticalmente correcta que en las adecuadas condiciones de contexto esté usada como imperativo:

[5] Te exijo que no fumes.

Los imperativos se conciben a menudo, a modo de actos perlocucionarios, como tentativas de un actor H de inducir a O a que ejecute una determinada acción. Desde este punto de vista, H sólo lleva a cabo una oración exigitiva si asocia a su emisión la intención de que O infiera de ella que H trata de moverlo a la acción *a* [46]. Pero tal planteamiento ignora el sentido ilocucionario de las exigencias. Cuando un hablante emite un imperativo, *dice lo que* O ha de hacer. Esta *forma directa* de entendimiento hace superfluo todo acto de habla cuya función se redujera a mover indirectamente al oyente a realizar una determinada acción. El sentido ilocucionario de las exigencias puede más bien describirse por medio de las siguientes paráfrasis [47]:

[5a] H dijo a O que mirase que se produjera '*p*';
[5b] H significó a O que tenía que realizar '*p*';
[5c] La exigencia emitida por H hay que entenderla en el sentido de que O ha de producir '*p*'.

'*p*' designa aquí un estado en el mundo objetivo, que en relación con el momento de la emisión se halla en el futuro y que, si se mantienen constantes las demás condiciones, puede llegar a producirse por medio de una intervención u omisión del destinatario, como por ejemplo, el estado de no-fumar, a que O da lugar apagando su cigarrillo encendido.

---

45 En este sentido habla también R. BARTSCH («Die Rolle von pragmatischen Korrektheitsbedingungen bei der Interpretation von Äusserungen», en GREWENDORF (ed), *Sprechakttheorie und Semantik*, Francfort, 1979, 217 ss.) de condiciones de aceptabilidad en contraposición a condiciones de corrección y validez.

46 Sorprendentemente, también SEARLE (1969, 66) se acerca a esta idea de la semántica intencional.

47 SCHWAB (1980), 65.

Las condiciones bajo las que un oyente acepta la exigencia [5] al tomar con:

[5′] Sí, haré lo que me exiges...

una postura afirmativa frente a ella, se dividen, si nos restringimos a las condiciones de aceptabilidad en sentido estricto, en dos componentes.

El oyente tiene que entender el sentido ilocucionario de las exigencias, de modo que pueda parafrasearlo con oraciones del tipo [5a] o [5b] o [5c] e interpretar el contenido proposicional «no fumar» en el sentido de una exigencia que se le hace a él. El oyente entiende en efecto la exigencia [5] si conoce las condiciones bajo las que se produciría '*p*' y si sabe qué tiene que hacer u omitir en las circunstancias dadas para que esas condiciones se cumplan. Así como para entender una proposición hay que conocer sus condiciones de verdad, así también para comprender los imperativos hay que saber bajo qué condiciones el imperativo puede considerarse cumplido. En el marco de una teoría del significado planteada en términos pragmáticos estas *condiciones de cumplimiento* que de entrada hemos formulado en términos semánticos, son interpretadas en el sentido de obligaciones relevantes para la interacción subsiguiente: el oyente entiende un imperativo si sabe qué tiene que hacer u omitir para que se produzca el estado de cosas ('*p*') deseado por H. Con ello sabe también cómo podría *conectar* sus acciones con las acciones de H.

Ahora bien, en cuanto concebimos la comprensión de los imperativos desde esta perspectiva ampliada al contexto de interacción, queda claro que no basta con el conocimiento de las «condiciones de cumplimiento» para saber cuándo la exigencia es aceptable. Falta como segunda componente el conocimiento de las *condiciones para que haya acuerdo,* pues es este acuerdo el que *sirve de base* a la *observancia* de las obligaciones relevantes para la interacción subsiguiente. El oyente sólo entiende de forma completa el sentido ilocucionario de la exigencia si sabe por qué el hablante espera poder imponer su voluntad al oyente. El hablante plantea con su imperativo una *pretensión* de poder a la que se somete el oyente cuando la acepta. Pertenece al significado de un imperativo el que el hablante abrigue una expectativa *fundada* de imponer su pretensión de poder; y esto

sólo acaecerá si H sabe que su destinatario tiene razones para plegarse a su pretensión de poder. Y como por ahora estamos entendiendo las exigencias como manifestaciones fácticas de voluntad, estas razones no pueden radicar en el sentido ilocucionario del acto de habla mismo; sólo pueden radicar en un potencial de sanción vinculado al acto de habla de forma externa. De ahí que a las *condiciones de cumplimiento hayan de sumarse las condiciones de sanción* para completar las condiciones de aceptabilidad.

Un oyente entiende, pues, la exigencia [5] cuando *a)* conoce las condiciones bajo las que un destinatario puede producir el estado deseado (no fumar) y cuando *b*) conoce las condiciones bajo las que H tiene buenas razones para esperar que O se sentirá forzado (p. ej., ante las sanciones por incumplimiento de las normas de seguridad) a plegarse a la voluntad de H. Sólo cuando conoce estas dos componentes *a*) y *b*), sabe el oyente qué condiciones tienen que cumplirse para que un oyente pueda tomar una postura afirmativa en el sentido de [5′] frente a la exigencia [5]. Conociendo estas condiciones sabe qué es lo que hace aceptable la emisión.

El cuadro se complica de forma instructiva cuando de los imperativos en sentido estricto o de la exigencias *simples* pasamos a las exigencias respaldadas por un *transfondo normativo* y comparamos [5] con una variante de [2]:

[6] Le ordeno que deje de fumar.

Esta emisión presupone normas reconocidas, por ejemplo, las normas de seguridad del tráfico aéreo internacional y un marco institucional que faculta a quienes se ocupan de determinadas posiciones, por ejemplo, a las azafatas, a ordenar en determinadas situaciones, por ejemplo, cuando el avión se dispone a aterrizar, a un determinado círculo de personas —aquí a los pasajeros— que dejen de fumar, apelando para ello a determinadas normas.

También aquí el sentido ilocucionario puede especificarse de entrada mediante las condiciones recogidas en *a*); pero en el caso de las órdenes el sentido ilocucionario *remite* no sólo a condiciones *b*) que sea menester extraer del contexto del acto de habla, sino que más bien las condiciones para aceptar la pretensión lingüística y, con ello, las condiciones del acuerdo entre

H y O, *se siguen* del acto ilocucionario mismo. En el caso de una manifestación imperativa de voluntad, H sólo cuenta con buenas razones para esperar que O se someta a su arbitrio si dispone de sanciones con que reconociblemente poder amenazar o atraer a O. Mientras H no apele a la validez de normas, tanto da que el potencial de sanción tenga una base fáctica o una base jurídica; pues mientras no haga más que emitir un imperativo, esto es, mientras no haga otra cosa que manifestar su voluntad, sólo podrá operar sobre los motivos de O empíricamente, amenazándolo con perjuicios u ofreciéndole ventajas. Las razones para la aceptación de las manifestaciones de voluntad se refieren a motivos del oyente sobre los que el hablante sólo puede influir empíricamente, en última instancia amenazándole con la violencia o prometiéndole bienes. Otra cosa es lo que acaece con las exigencias respaldadas normativamente, como son los mandatos o las órdenes. A diferencia de lo que sucede con [5], el hablante apela con [6] a la *validez* de las normas de seguridad y plantea, al dar la orden, una pretensión de validez.

La notificación de una *pretensión de validez* no es expresión de una voluntad contingente; y la afirmativa frente a una pretensión de validez no es una decisión motivada sólo empíricamente. Ambos actos, el planteamiento y el reconocimiento de una pretensión de validez, están sometidos a restricciones convencionales, puesto que tal pretensión sólo puede ser rechazada en forma de una crítica, y contra la crítica sólo puede ser defendida en forma de una refutación de esa crítica. A quien se resiste a una orden se le señala la normativa vigente, no solamente las penas en que incurrirá en caso de no cumplimiento. Y quien pone en cuestión la validez de las normas que la respaldan habrá de aducir *razones,* ya sea contra la legalidad de esa normativa, esto es, contra la juridicidad de su validez social, o contra la legitimidad de la misma, esto es, contra su pretensión de ser correcta o de estar justificado en sentido práctico-moral. Las pretensiones de validez van conectadas *internamente* con razones. En este sentido las condiciones de aceptabilidad de las órdenes derivan del sentido ilocucionario del acto de habla *mismo*; no necesitan ser completadas con condiciones de sanción *adicionales*.

Así, un oyente entiende la orden [6] si *a*) conoce las condiciones bajo las que un destinatario puede producir el estado de cosas deseado (no fumar) y si *b*) conoce las condiciones bajo las que H puede tener razones convincentes para considerar vá-

lida, esto es, normativamente justificada una exigencia de contenido *a*). Las condiciones *a*) conciernen a las obligaciones de acción que resultan [48] de un acuerdo que se base en el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez normativa aneja a la correspondiente exigencia. Las condiciones *b*) conciernen a la aceptación misma de esa pretensión de validez; tenemos, pues, que distinguir entre la *validez* de un acto o de la norma que lo respalda, la *pretensión* de que se cumplen las condiciones de su validez, y el desempeño (*Einlösung*) de la pretensión de validez entablada, esto es, la prueba de que se cumplen las condiciones de validez del acto, o de la norma subyacente. Un hablante puede *motivar racionalmente,* como podemos decir ya, a un oyente a la aceptación de la oferta que su acto de habla entraña, porque en virtud de la conexión interna que existe entre validez, pretensión de validez, y desempeño de la pretensión de validez puede garantizar que en caso necesario aportará razones convincentes que resistan a una posible crítica del oyente a la pretensión de validez. Así, un hablante debe la fuerza vinculante de su éxito ilocucionario, no a la validez de lo dicho, sino al *efecto coordinador* que tiene *la garantía* que ofrece de desempeñar (*einlösen*), llegado el caso, la pretensión de validez que su acto de habla comporta. En todos los casos en que el papel ilocucionario no exprese una pretensión de poder sino una pretensión de validez, no nos encontramos con la fuerza de motivación empírica aneja a un potencial de sanción contingentemente asociado con los actos de habla, sino con la fuerza de motivación racional propia de la garantía que acompaña a las pretensiones de validez.

Y esto no sólo vale para actos de habla regulativos como [1] y [2], sino también para actos de habla expresivos y constatativos como [3] y [4]. Así como el hablante *engendra* con [1] una pretensión de validez normativa relativa a su intención de producir él mismo el estado de cosas deseado; y así como con [2] *vincula* una pretensión de validez normativa a la exigencia que plantea al oyente de que éste produzca el estado de cosas que el hablante desea, así también el hablante plantea con [3] una pretensión de veracidad relativa a la vivencia intencional que

[48] En caso de mandatos y órdenes, primariamente para el destinatario; en caso de promesas y avisos, primariamente para el hablante; en caso de convenios o contratos, simétricamente para ambas partes; en caso de consejos o advertencias (de contenido normativo), para ambas partes, aunque asimétricamente.

revela y con [4] una pretensión de verdad para una proposición. En [3] es la revelación de un estado afectivo hasta entonces oculto, en [4] la enunciación de una proposición, aquello cuya validez garantiza el hablante cuando hace una confesión o hace un pronóstico. Así, un oyente entiende la confesión [3] cuando *a*) conoce las condiciones bajo las que una persona puede sentir repugnancia ante '*p*', y cuando *b*) conoce las condiciones bajo las que el hablante dice lo que siente asumiendo con ello la garantía de que su conducta subsiguiente será consistente con esa confesión. Un oyente entiende [4] cuando *a*) conoce las condiciones que hacen verdadero el pronóstico y *b*) conoce las condiciones bajo las que S puede tener razones convincentes para considerar verdadero un enunciado de contenido *a*).

Sin embargo, se dan también importantes asimetrías. Así, en los actos de habla expresivos y constatativos como [3] y [4], las condiciones mencionadas bajo *a*) *no* conciernen a las obligaciones de acción resultantes del reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que está en juego en cada uno de los casos, sino solamente a la comprensión del contenido proposicional de una oración de vivencia o de una oración enunciativa, para las que el hablante reclama validez. En las actos de habla regulativos como [1] y [2], las condiciones *a*) conciernen, ciertamente, también al contenido proposicional de una oración de intención o de una oración exigitiva para la que el oyente engendra o pretende validez normativa; y es que aquí el contenido circunscribe *a la vez* las obligaciones relevantes para la interacción subsiguiente que resultan para el oyente de su aceptación de la pretensión de validez.

Del significado de los actos de habla expresivos sólo se siguen por lo general obligaciones para la acción merced a la especificación que hace el hablante de con qué no puede estar en contradicción su comportamiento. Sólo puedo saber si un hablante piensa o no lo que dice viendo si su actuación es consecuente; no por las razones que me da. De ahí que los destinatarios que han aceptado una pretensión de validez esperen que la conducta del hablante sea en determinados aspectos consistente con lo dicho; y ésta es una expectativa que se sigue de las condiciones dadas en *b*). Naturalmente, también en los actos de habla regulativos y constatativos nos tropezamos con obligaciones de consistencia que se siguen de la garantía ofrecida con la pretensión de validez; pero estas obligaciones de aportar, llegado el caso,

argumentos en pro de las normas o de las proposiciones, obligaciones que son, por tanto, relevantes para la validez, sólo son *relevantes para la acción* en un plano metacomunicativo. Relevancia inmediata para la prosecución de la interacción sólo la tienen aquellas obligaciones de acreditar con su conducta lo que dice, que el hablante asume con los actos de habla expresivos; pues éstos contienen la oferta de que el oyente, si lo desea, puede comprobar, atendiendo a la consistencia de la actuación del hablante, si éste piensa o no lo que dice [49].

Del significado de los actos de habla constatativos no se siguen en general obligaciones *especiales* de acción; del cumplimiento de las condiciones de aceptabilidad mencionadas bajo *a*) y *b*) sólo se siguen obligaciones relevantes para la interacción posterior en la medida en que hablante y oyente se obligan a basar su acción en interpretaciones de la situación que no contradigan los enunciados que se han aceptado como verdaderos.

Hemos distinguido los imperativos en sentido estricto, a los que el hablante vincula una pretensión de poder, de aquellos actos de habla a los que el hablante vincula una pretensión de validez susceptible de crítica. Mientras que las pretensiones de validez guardan una relación interna con razones, prestando al papel ilocucionario una fuerza motivadora de tipo racional, las pretensiones de poder, para poder imponerse, tienen que venir respaldadas por un potencial de sanción. Ello no obstante, las exigencias son susceptibles de una *normación de tipo secundario.* Para ilustrar esto, considérese la relación que existe entre las oraciones de intención y las declaraciones de intención. Las oraciones de intención pertenecen a la misma categoría que las oraciones exigitivas con que se forman los imperativos; pues las oraciones de intención pueden entenderse como exigencias interiorizadas que el hablante se dirige a sí mismo [50]. Ciertamente que las exigencias son actos ilocucionarios, mientras que las oraciones de intención sólo reciben un papel ilocucionario cuando se transforman en *declaraciones de intención.* Mientras que los imperativos poseen por sí mismos una fuerza ilocucionaria aun cuando ésta haya de ser completada mediante sanciones, las oraciones de intención, que, por así decir, son como imperativos que hubieran quedado desprovistos *in foro interno* de su fuerza im-

---

[49] Sobre estas «obligaciones inmanentes al acto de habla», cfr. J. HABERMAS (1976 b), 252 ss.

[50] Cfr. más abajo, tomo II, pp. 49 ss.

perativa, pueden recuperar una fuerza ilocucionaria al quedar asociados a pretensiones de validez, ya sea en forma de actos de habla expresivos como:

[7] Te confieso que tengo la intención de...

o en forma de actos de habla normativos como:

[8] Declaro que tengo la intención de...

Con declaraciones como [8] el hablante contrae un compromiso normativo débil, al que, llegado el caso, el destinatario puede apelar de forma análoga a como puede hacerlo en caso de una promesa.

Conforme a este modelo de normación de las oraciones de intención pueden entenderse también la transformación de las exigencias simples en exigencias dotadas de autoridad normativa o de los simples imperativos en órdenes (*Befehle*). La exigencia [5], al quedar cargada de una pretensión normativa de validez se transforma en la orden [6]. Con ello cambia en las condiciones de aceptabilidad la componente que en cada caso representa *b*); las condiciones de sanción que respaldan la pretensión de poder del imperativo quedan sustituidas por condiciones racionalmente motivantes que llevan a la aceptación de una pretensión de validez susceptible de crítica. Y como esas condiciones pueden deducirse del papel ilocucionario mismo, la exigencia normada cobra una autonomía que no tiene el mero imperativo.

Con lo cual queda claro una vez más que sólo los actos de habla a los que el hablante vincula una pretensión de validez susceptible de crítica tienen, por así decirlo, por su propia fuerza, esto es, merced a la base de validez de una comunicación lingüística tendente de por sí al entendimiento, la capacidad de mover al oyente a la aceptación de la oferta que un acto de habla entraña, pudiendo con ello resultar eficaces como mecanismo de coordinación de las acciones [51].

[51] Como Schwab no distingue entre exigencias simples y normadas, entre imperativos y órdenes, ni entre las oraciones de intención empleadas monológicamente y las empleadas comunicativamente, es decir, entre intención y declaraciones de intención, establece entre los imperativos y las oraciones de intención un falso paralelo y distingue ambos de los actos de habla constatativos por la separación y ordenación jerárquica del éxito en lo tocante a validez y el éxito en lo tocante a cumplimiento.

Tras estas consideraciones, el concepto de acción comunicativa que introdujimos provisionalmente necesita de una precisión. En un principio contábamos como acción comunicativa todas aquellas interacciones en que los participantes coordinan sin reservas sus planes de acción individual sobre la base de un consenso comunicativamente alcanzado. Con la precisión «persecución, sin reserva alguna, de fines ilocucionarios» tratábamos de excluir los casos de acción estratégica latente en que el hablante utiliza *disimuladamente* los éxitos ilocucionarios para conseguir fines perlocucionarios. Ahora bien, las manifestaciones imperativas de voluntad son actos ilocucionarios con que el hablante declara *abiertamente* su propósito de influir sobre las decisiones de un interlocutor, habiendo de recurrir, eso sí, para poder imponer su pretensión de poder, al complemento que representan las sanciones. De ahí que con los imperativos en sentido estricto o con las exigencias no normadas los hablantes puedan perseguir sin reservas fines ilocucionarios y, sin embargo, estar actuando estratégicamente.

Para la acción comunicativa sólo pueden considerarse, pues, determinantes aquellos actos de habla a los que el hablante vincula pretensiones de validez susceptibles de crítica. En los demás casos, cuando un hablante persigue con actos perlocucionarios fines no declarados frente a los que el oyente no puede tomar postura, o cuando persigue fines ilocucionarios frente a los que el oyente, como en el caso de los imperativos, no puede tomar una postura *basada en razones,* permanece baldío el potencial que la comunicación lingüística siempre tiene para crear un vínculo basado en la fuerza de convicción que poseen las razones.

[4] *Pretensiones de validez.*—Tras haber delimitado las acciones comunicativas de todos los demás tipos de acciones sociales por la fuerza vinculante o efecto de vínculo que posee la ilocución, lo más lógico es pasar a ordenar la diversidad de acciones comunicativas según los diversos tipos de actos de habla. Y como hilo conductor para la clasificación de los diversos tipos de actos de habla conviene recurrir a las opciones que tiene el oyente de tomar una postura afirmativa o negativa racionalmente motivada frente a la emisión de un hablante. En los ejemplos que hemos puesto, partíamos de que el hablante vincula a su emisión una única pretensión de validez. Con una promesa [1], reclama validez para una declaración de intención, con una or-

den [2] reclama validez para una exigencia, con una confesión [3] reclama validez para la expresión de sus sentimientos, con la predicción [4] reclama validez para un enunciado. Parejamente, cuando el destinatario toma postura con un «no», discute la rectitud de [1] y [2], la veracidad de [3], y la verdad de [4]. Pero este cuadro es incompleto, dado que todo acto de habla puede ser puesto en tela de juicio, esto es, puede ser rechazado como inválido bajo más de un aspecto.

Supongamos que el participante en un seminario no entiende la exigencia que le hace el profesor:

[7] Por favor, tráigame un vaso de agua,

como simple declaración imperativa de voluntad, sino que la entiende como un acto de habla realizado en actitud orientada hacia el entendimiento. Entonces, por lo que toca a su validez, este ruego puede ser rechazado en principio bajo tres aspectos. El estudiante, o puede poner en tela de juicio la rectitud normativa de la emisión:

[7′] No, usted no puede tratarme como si fuera su criado,

o puede poner en cuestión la veracidad subjetiva de la emisión:

[7′′] No, lo que usted pretende es dejarme en mal lugar ante mis compañeros participantes en el seminario,

o puede poner en cuestión que se cumplan determinados presupuestos de existencia:

[7′′′] No, el grifo más próximo está muy lejos, y no podría estar de vuelta antes de que acabe la sesión.

En el primer caso se cuestiona que la acción del profesor sea correcta dentro del contexto normativo dado; en el segundo caso, se cuestiona que el profesor esté pensando en serio lo que dice, ya que se sospecha que lo que en realidad persigue es un determinado efecto perlocucionario; en el tercer caso, se cuestionan enunciados cuya verdad tiene que suponer el profesor en esa situación concreta.

Lo que este ejemplo demuestra es válido para *todos* los casos de actos de habla orientados al entendimiento. En los contextos de acción comunicativa los actos de habla pueden siempre ser rechazados bajo cada uno de esos *tres* aspectos: bajo el aspecto de la rectitud que el hablante reclama para su acción en relación con un determinado contexto normativo (e indirectamente, por tanto, para esas normas mismas); bajo el aspecto de la veracidad que el hablante reclama para la mostración que hace de unas vivencias subjetivas a las que él tiene un acceso privilegiado; y finalmente bajo el aspecto de la verdad que con su emisión el hablante reclama para un enunciado (o, en caso de actos de habla no constatativos, para las presuposiciones de existencia anejas al contenido del enunciado nominalizado).

Esta tesis tan fuerte podemos comprobarla valiéndonos de ejemplos cualesquiera y también puede hacerse plausible mediante consideraciones que nos reconducen al modelo bühleriano de las funciones del lenguaje.

El término «entendimiento» tiene el significado mínimo de que (a lo menos) dos sujetos lingüística e interactivamente competentes entienden idénticamente una expresión lingüística. Ahora bien, el significado de una expresión elemental estriba en la aportación que ésta hace a un acto de habla aceptable. Y para entender lo que un hablante quiere decir con ese acto, el oyente tiene que conocer las condiciones bajo las que puede ser aceptado. En este sentido, ya la comprensión de una expresión elemental apunta más allá del significado mínimo de la expresión «entendimiento». Si el oyente, en efecto, acepta la oferta que un acto de habla entraña se produce entre (a lo menos) dos sujetos capaces de lenguaje y acción un *acuerdo*. Pero éste no solamente se basa en el reconocimiento intersubjetivo de una única pretensión de validez temáticamente subrayada, sino que tal consenso se busca simultáneamente en tres planos. Estos son fáciles de identificar intuitivamente, si se considera que la razón por la que en la acción comunicativa un hablante escoge una expresión lingüística inteligible es para entenderse *con* un oyente *sobre* algo y a la vez darse a entender a *sí mismo*. La intención comunicativa del hablante comprende, pues, *a)* el realizar un acto de habla que sea correcto en relación con el contexto normativo dado, para poder con ello establecer una relación interpersonal con el oyente, que pueda considerarse legítima; *b)* el hacer un enunciado *verdadero* (o presuposiciones de existencia *ajustadas*

a la realidad) para que el oyente pueda asumir y compartir el saber del hablante; y *c)* el expresar verazmente opiniones, intenciones, sentimientos, deseos, etc., para que el oyente pueda fiarse de lo que oye. Pues bien, el que todo consenso normativamente alcanzado genere una comunidad intersubjetiva que cubre tres planos distintos: el de un acuerdo normativo, el de un saber proposicional compartido, y el de una mutua confianza en la sinceridad subjetiva de cada uno, es algo que a su vez puede explicarse recurriendo a las *funciones del entendimiento lingüístico.*

Como medio (*Medium*) en que se produce el entendimiento (*Verständigung*), los actos de habla sirven *a)* al establecimiento y renovación de relaciones interpersonales, en las que el hablante hace referencia a algo perteneciente al *mundo* de las ordenaciones legítimas; *b)* a la exposición o a la presuposición de estados y sucesos, en los que el hablante hace referencia al *mundo* de estados de cosas existentes y *c)* a la expresión de vivencias, esto es, a la presentación que el sujeto hace de sí mismo, en que el hablante hace referencia a algo perteneciente a su *mundo* subjetivo al que él tiene un acceso privilegiado. El acuerdo alcanzado comunicativamente se mide justo por estas tres pretensiones de validez susceptibles de crítica, ya que los actores, al entenderse entre ellos sobre algo y darse así a entender a sí mismos, no pueden menos de insertar sus actos de habla precisamente en estas tres relaciones con el mundo y reclamar para ellos validez bajo cada uno de estos aspectos. Quien rechaza la oferta hecha con un acto de habla que ha entendido, cuestiona por lo menos una de estas pretensiones de validez. Cuando el hablante rechaza un acto de habla por no considerarlo normativamente correcto, por considerarlo no verdadero, o por considerarlo no veraz, lo que está expresando con su «no» es que la emisión no cumple las funciones de asegurar una relación interpersonal, de servir a la exposición de un estado de cosas, o de manifestar vivencias subjetivas, y ello por no estar en concordancia, bien sea con *nuestro* mundo de relaciones interpersonales legítimamente ordenadas, o con el mundo de estados de cosas existentes, o con el mundo de vivencias subjetivas *propio de cada uno.*

Pero aunque los actos de habla orientados hacia el entendimiento están insertos siempre, según lo dicho, en una red compleja de referencias al mundo, de su papel ilocucionario (y, en condiciones estándar, del significado de su componente ilocucionario) se infiere bajo qué aspecto de validez quiere el hablante

que se entienda *preferentemente* su emisión. Cuando hace un enunciado, cuenta algo, explica algo, expone algo, predice algo, o discute algo, etc., busca un acuerdo con el oyente sobre la base del reconocimiento de una pretensión de verdad. Cuando el hablante emite una oración de vivencia, descubre, revela, confiesa, manifiesta, etc., algo subjetivo, el acuerdo sólo puede producirse sobre la base del reconocimiento de una pretensión de veracidad. Cuando el hablante hace un mandato o una promesa, nombra o exhorta a alguien, compra algo, se casa con alguien, etc., el acuerdo depende de que los participantes consideren normativamente correcta la acción. Estos modos fundamentales quedan plasmados de forma tanto más pura, cuanto más unívocamente se orienta el entendimiento por una única pretensión de validez dominante. De ahí que lo más adecuado sea empezar el análisis por los casos *puros o idealizados de actos de habla.* Me refiero:

— a los actos de habla constatativos en que se emplean *oraciones enunciativas elementales*;
— a los actos de habla expresivos en que aparecen *oraciones elementales de vivencia* (en primera persona del presente de indicativo); y
— a los actos de habla regulativos en que aparecen *oraciones exigitivas elementales* (como en el caso de las órdenes) *u oraciones* elementales de *intención* (como en el caso de las promesas).

Sobre cada uno de estos complejos existe una amplia literatura en filosofía analítica. En ésta se han desarrollado instrumentos y se han efectuado análisis que permiten explicar las pretensiones universales de validez por las que se orienta el hablante, y precisar las actitudes básicas que éste adopta en esa orientación. Se trata de la *actitud objetivante* con que un observador neutral se relaciona con algo que tiene lugar en el mundo; de la *actitud expresiva* con que el sujeto, al presentarse a sí mismo, descubre ante los ojos de un público algo de su mundo subjetivo al que tiene un acceso privilegiado; y finalmente, de la *actitud de conformidad* (o de crítica frente a las normas) con que el miembro de un grupo social cumple expectativas legítimas de comportamiento. A estas tres actitudes fundamentales les corresponde en cada caso un distinto concepto de «mundo».

Si representamos un acto de habla explícito cualquiera por *Mp,* siendo *'M'* el componente ilocucionario y *'p'* el componente proposicional[52]; y si designamos por $M_{(c)}$ el uso cognitivo del lenguaje, por $M_{(e)}$ el expresivo y por $M_{(r)}$ el regulativo; entonces sirviéndonos de esas actitudes básicas podemos distinguir intuitivamente en qué sentido quiere el hablante que se interprete en cada caso el contenido proposicional. En una emisión válida de tipo $M_{(e)}$ *p, 'p'* significa un estado de cosas que *existe* en el mundo objetivo; en una emisión válida de tipo $M_{(e)}$ *p, 'p'* significa una vivencia subjetiva que el hablante manifiesta y que queda asignada a su *mundo subjetivo;* y en una emisión válida de tipo $M_{(r)}$ *p, 'p'* significa una acción que es reconocida como legítima en el mundo social.

La distinción de, precisamente, tres modos fundamentales de empleo del lenguaje orientado hacia el entendimiento, habría que razonarla en forma de una teoría desarrollada de los actos de habla. En este lugar no puedo hacer los análisis que serían menester, pero sí que quiero entrar en algunas objeciones que prima facie pueden hacerse contra el programa propuesto.

A. Leist ha formulado mi tesis fundamental del siguiente modo: «En todos los actos de habla de la acción orientada al entendimiento, que sean ilocucionarios, proposicionalmente diferenciados y no ligados institucionalmente, todos los hablantes y oyentes se suponen mutuamente al tanto de que hay que hablar inteligiblemente, de que hay que ser veraces, de que hay que considerar las respectivas emisiones como verdaderas y de que hay que considerar correcta una norma relevante para el acto de que se trate»[53]. Esta formulación requiere por de pronto la precisión de que los actos de habla «orientados al entendimiento» los distingo, desde el punto de vista de una *teoría de la interacción,* de los actos de habla que quedan insertos en un contexto de acción estratégica, bien sea porque éstos, como acontece con los imperativos, sólo vayan asociados a pretensiones de poder y, por tanto, no puedan generar por sí solos un vínculo (*Bindung*) ilocucionario, ya sea porque el hablante persiga con tales emisiones fines perlocucionarios. En segundo lugar, yo no

---

52 E. Stenius, «Mood and Language Game», *Synthese,* 17, 1967, 254 ss.; cfr. D. Føllesdal, «Comments on Stenius' "Mood and Language Game"», *Synthese,* 17, 1967, 275 ss.

53 A. Leist, «Was heisst Universalpragmatik?», en *Germanistische Linguistik,* Fasc. 5/6, 1977, 93.

utilizaría la expresión «se suponen mutuamente al tanto», proveniente de la semántica intencional, y hablaría en su lugar de «suposiciones compartidas». Además, la expresión «hay que» sugiere un sentido normativo; yo preferiría no contar con nada más que con connotaciones trascendentales de tipo débil y hablar de «condiciones generales» que tienen que cumplirse para llegar a un acuerdo comunicativo. Finalmente, echo de menos una jerarquización entre la corrección gramatical o inteligibilidad de la expresión lingüística como presupuesto de la comunicación, de un lado, y las pretensiones de veracidad, verdad proposicional y rectitud normativa, de otro. La aceptación de estas pretensiones genera un acuerdo entre H y O que sirve de base a obligaciones relevantes para la secuencia de la interacción. Y de estas obligaciones distingo, a su vez, la garantía que asume el hablante de desempeñar, llegado el caso, la pretensión de validez que plantea, así como la obligación recíproca que contrae el oyente cuando cuestiona una pretensión de validez.

Las objeciones de Leist se dirigen principalmente contra los supuestos

— de que *todos* los actos de habla orientados al entendimiento lleven anejas precisamente *tres pretensiones* de validez *a*);
— de que se pueda *discriminar suficientemente* entre las distintas pretensiones de validez *b*), y
— de que las pretensiones de validez tengan que ser analizadas en términos de *pragmática formal,* esto es, en el plano del empleo comunicativo de oraciones *c*).

ad a) ¿Puede sostenerse la *universalidad de la pretensión de verdad* cuando, como es evidente, los actos de habla no constatativos no llevan aneja pretensión de verdad alguna? [54]. No cabe duda de que sólo a los actos de habla constatativos podemos asociar la pretensión de que el enunciado afirmado '*p*' es verdadero. Pero también todos los demás actos de habla contienen un componente proposicional, normalmente en forma de una oración enunciativa nominalizada, 'que *p*'. Esto significa que también con los actos de habla no constatativos el hablante se refiere a estados de cosas, aunque no directamente, es decir, no en la actitud proposicional del que piensa, supone, sabe, o cree que

[54] Leist (1977), 97 s.

es el caso que '*p*'. Las actitudes proposicionales del hablante que en los actos de habla expresivos emplea oraciones de vivencia, o en los actos de habla regulativos oraciones exigitivas o de intención, son de otro tipo. No tienen como término la existencia del estado de cosas mencionado en el componente proposicional. Pero cuando el hablante, con un acto de habla no constatativo, dice que desea o aborrece algo, que va a hacer algo, o que se haga algo, *presupone* la existencia de *otros* estados de cosas a que no hace mención. Pertenece al concepto mundo objetivo el que los estados de cosas estén entre sí en conexión y no cuelguen aislados en el vacío. De ahí que el hablante asocie al componente proposicional de su acto de habla *presuposiciones de existencia* que, llegado el caso, pueden explicitarse en forma de oraciones asertóricas. En este sentido, también los actos de habla no constatativos hacen referencia a la verdad.

Por lo demás, esto no sólo vale de los actos de habla proposicionalmente diferenciados; también los actos ilocucionariamente abreviados, por ejemplo, el «hola» emitido como saludo, se entienden como cumplimiento de normas, a partir de las cuales puede *completarse* el contenido proposicional del acto de habla; en el caso del saludo, por ejemplo, se trata del bienestar del destinatario o de la confirmación de su *status* social. Entre las presuposiciones de existencia de un saludo figuran, entre otras, la presencia de una persona a quien le va bien o mal, su pertenencia a un determinado grupo social, etc.

Algo distinto es lo que acaece con la *universalidad de la pretensión de rectitud*. Contra ella puede objetarse que del significado de los actos de habla no regulativos no se desprende referencia alguna a contextos normativos [55]. Y, sin embargo, muy a menudo, lo que uno cuenta a otro es «inoportuno», las informaciones «están fuera de lugar», las confesiones resultan «penosas», y la expresión de los propios sentimientos resulta «ofensiva». El que puedan resultar desafortunados bajo este aspecto no es en modo alguno externo a los actos de habla no-regulativos, sino algo que necesariamente se sigue de su carácter de actos de habla, puesto que de su componente ilocucionario se desprende que también con los actos de habla constatativos y expresivos el hablante entra en relaciones interpersonales; y éstas pertene-

---

[55] LEIST (1977), 109.

cen, se ajusten o no al contexto normativo vigente, al mundo de las ordenaciones legítimas.

También se ha puesto en duda que la *tabla de pretensiones de validez sea completa.* Si se la compara, por ejemplo, con los postulados conversacionales propuestos por Grice [56], pueden constatarse ciertos paralelos, pero también asimetrías. Así, por ejemplo, falta el equivalente del postulado de que la aportación que el hablante haga al tema resulte relevante en el contexto del diálogo. Pero aun prescindiendo de que tal exigencia de que la aportación al diálogo sea relevante, es el oyente quien la plantea, y de que se refiere a una secuencia (y no a un acto de habla particular) y no puede, por ende, ser sometida a un test sí/no, la universalidad de tal exigencia sería difícil de justificar. Pues es evidente que existen situaciones, como son, por ejemplo, las charlas entre amigos, o hasta ambientes culturales enteros, en donde incluso resulta obligada una cierta redundancia en las aportaciones que se hacen al habla [57].

ad b) Se han hecho también objeciones en relación con la posibilidad de una discriminación neta entre las pretensiones de verdad y de veracidad. ¿No debe un hablante que emita verazmente la opinión 'p' plantear a la vez una pretensión de verdad para 'p'? Parece imposible «esperar de H que diga la verdad en un sentido distinto de que quiere decir la verdad —y esto no significa otra cosa que ser veraz» [58]. Esta objeción no se refiere a la clase de los actos de habla expresivos en su totalidad, sino a aquellas emisiones en cuyo componente proposicional aparecen verbos cognoscitivos en primera persona del presente de indicativo (como yo pienso, o sé, o creo, o sospecho, u opino que '*p*'). Pues no cabe duda de que entre estas actitudes proposicionales que pueden expresarse por medio de verbos cognitivos y los actos de habla constatativos se da a la vez también una relación interna. Si alguien afirma, o constata, o describe

---

[56] H. P. GRICE, «Logic and Conversation», en P. COLE y J. L. MORGAN (eds.), *Syntax and Semantics,* 3, Nueva York, 1974, 41 ss.; A. P. MARTINICH, «Conversational Maxims and some Philosophical Problems», *Philos. Quart.,* 30, 1980, 215 ss.

[57] Para otras objeciones de este tipo, cfr. J. THOMPSON, «Universal Pragmatics», en D. HELD y J. THOMPSON (eds.), *Habermas: Critical Debates,* Cambridge, 1982.

[58] LEIST (1977), 102; K. GRAHAM, «Belief and the Limits of Irrationality», *Inquiry,* 17, 1974, 315 ss.

'que *p*', entonces, simultáneamente, piensa, o sabe o cree 'que *p*'. Ya Moore[59] había llamado la atención sobre el carácter paradójico de emisiones tales como

(9+) Está lloviendo, pero yo no creo que esté lloviendo.

A pesar de estas conexiones internas, con la negación de:

[9] Está lloviendo,

un oyente puede estar rechazando dos pretensiones de *validez* distintas. Con su toma de postura negativa puede querer decir, tanto

[9'] No, eso no es verdad,

como también

[9''] No, no puedes estar pensando lo que dices.

En el primer caso, el oyente está entendiendo [9] como una emisión constatativa, y en el segundo, como una emisión expresiva. Salta a la vista que ni la negación del enunciado '*p*' implica la negación de la creencia de 'que *p*' ni, a la inversa, [9''] implica la postura [9']. De todos modos, el oyente puede suponer que *cuando* el hablante afirma '*p*' también cree 'que *p*'. Pero ello ni quita ni pone en el hecho de que la pretensión de verdad se refiere a la existencia del estado de cosas '*p*', mientras que la pretensión de veracidad sólo tiene que ver con la manifestación de la opinión o de la creencia de 'que *p*'. Un asesino que hace una confesión puede pensar lo que dice y, sin embargo, sin pretenderlo, estar diciendo algo falso. Puede también, sin pretenderlo, decir la verdad y, sin embargo, estar ocultando lo que sabe acerca de los hechos y, por consiguiente, estar mintiendo. Un juez que dispusiera de la evidencia suficiente podría criticar en el primer caso la emisión veraz como falsa y en el otro desenmascarar la emisión verdadera como no veraz.

Tugendhat trata, por el contrario, de arreglárselas con una sola pretensión de validez[60]. Arranca de la extensa discusión en

---

[59] A este mismo argumento se remite SEARLE en *Expression and Meaning*, Cambridge, 1979.

[60] E. TUGENHAT, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort, 1979, lecciones quinta y sexta.

torno a la cuestión wittgensteiniana de la imposibilidad de un lenguaje privado para mostrar que oraciones de vivencia tales como:

[10] Me duele,

[11] Temo que se me haga violencia,

llevan aneja la misma pretensión de validez asertórica que las oraciones enunciativas del mismo contenido proposicional:

[12] Le duele,

[13] Teme que se le haga violencia,

donde los correspondientes pronombres personales de primera y tercera persona se supone que tienen la misma referencia.

Si Tugendhat está en lo cierto con esta tesis asimilativa de la pretensión de veracidad a la de verdad, entonces la negación de [10] o de [11] tiene el mismo sentido que la negación de [12] o de [13]. Sería redundante postular una pretensión de veracidad aparte de la de verdad.

Lo mismo que Wittgenstein, Tugendhat parte de un gesto expresivo, del grito « ¡ay! », e imagina que esta expresión lingüísticamente rudimentaria de dolor es sustituida por una emisión expresiva que viene representada a nivel semántico por la oración de vivencia [10]. A tales oraciones de vivencia, Wittgenstein les niega el carácter de enunciados [61]. Supone que entre esas dos formas no-cognitivas de expresar el dolor —el gesto y la oración— no hay solución de continuidad. Para Tugendhat, en cambio, la diferencia categorial estriba en que la oración de vivencia puede ser falsa, pero no el gesto. Su análisis conduce al resultado de que con la transformación del grito en una oración de vivencia, sinónima del grito, «se genera una expresión que, aunque se utiliza según las mismas reglas que el grito, es verdadera cuando se la emplea correctamente; y así tenemos el caso único de oraciones asertóricas que pueden ser verdaderas o falsas, y que, sin embargo, no son cognitivas» [62]. De ahí que ora-

---

[61] L. WITTGENSTEIN, papeletas 404, 549, en *Schriften*, V, Francfort, 1970, 369 y 398.

[62] TUGENDHAT (1979), 131.

ciones de vivencia como [10] *no* puedan distinguirse de las oraciones enunciativas del mismo contenido proposicional como [12] por medio del criterio de su susceptibilidad o no susceptibilidad de verdad. Ambas pueden ser verdaderas o falsas. Sin embargo, las oraciones de vivencia ofrecen la peculiaridad de que expresan un «saber incorregible» y de que, por tanto, con tal de que se las emplee correctamente, *tienen que* ser verdaderas. Entre las oraciones [10] y [12] se da una «simetría veritativa» en el sentido de que [12] es verdadera siempre que [10] sea empleada correctamente.

Para Tugendhat esta situación se explica por la peculiaridad del término singular «yo», con que el hablante se designa a sí mismo, sin poder, empero, identificarse a la vez a sí mismo. Pero aunque esta tesis fuera aceptable, con ella no se solventa el problema de cómo explicar que una oración tenga carácter asertórico, y sea, por tanto, susceptible de verdad, sin ser, no obstante, cognitiva, esto es, sin que se la pueda emplear para reflejar estados de cosas existentes.

En general, las reglas de uso de las oraciones asertóricas *remiten* a un conocimiento; sólo en el caso de las oraciones expresivas, el empleo correcto de la expresión lingüística *garantizaría* también su verdad. Pero un oyente que quiera *comprobar* si un hablante le engaña con la oración [10] tiene que *examinar* si la oración [12] es o no verdadera. Con ello queda de manifiesto que las oraciones expresivas de primera persona no tienen por objeto expresar conocimientos; que, en el mejor de los casos, la pretensión de verdad que aquí se les atribuye, la *toman prestada* de las correspondientes oraciones enunciativas de tercera persona; pues sólo éstas pueden *representar* el estado de cosas a cuya existencia se refiere la pretensión de verdad. Así, Tugendhat se ve en el dilema de tener que dar una caracterización contradictoria de lo que el hablante quiere decir con las oraciones de vivencia. Por un lado, tendría que tratarse de un saber que el hablante pretende válido en el sentido de proposicionalmente verdadero; por otro, este saber no puede tener el *status* de un conocimiento, porque los conocimientos sólo pueden reflejarse en oraciones asertóricas que pueden en principio ser cuestionadas como falsas. Pero este dilema sólo aparece cuando la pretensión de validez, análoga a la de verdad, que es la veracidad, es identificada con la pretensión de verdad. El dilema se

resuelve en cuanto se pasa del plano semántico al plano pragmático y en vez de oraciones se comparan actos de habla:

[14] Debo confesarte que me duele desde hace unos días.

[15] Puedo informarte que le duele desde hace unos días,

(donde se supone que el pronombre personal de primera persona de [14] y el pronombre personal de tercera persona de [15] tienen la misma referencia). Queda entonces claro desde el primer momento que el hablante, en caso de que [14] no sea válida, está engañando al oyente, mientras que en caso de que [15] no sea válida, está diciendo al oyente algo falso sin que tenga por qué mediar una intención de engañar. Es, pues, legítimo postular para los actos de habla expresivos una pretensión de validez *distinta* que para los actos de habla constatativos del mismo significado. En un pasaje de las *Investigaciones filosóficas,* Wittgenstein se acerca mucho a esta manera de ver las cosas cuando muestra, analizando el caso de una confesión, que las emisiones expresivas no tienen un sentido descriptivo, es decir, no son susceptibles de verdad, y que, *sin embargo,* pueden ser *válidas o inválidas*: «Cuando se trata de la verdad de la *confesión* de que estaba pensando tal o cual cosa, los criterios no son la *descripción* verídica de un proceso. Y la importancia de la confesión verdadera no radica en reproducir correctamente y con seguridad proceso alguno. Radica más bien en las particulares consecuencias que pueden sacarse de una confesión cuya verdad viene garantizada por unos particulares criterios, que son los de *veracidad*» [63].

ad c) Con estos argumentos entramos ya en el tercer grupo de objeciones, que se dirigen contra el planteamiento del análisis de las pretensiones de validez en términos de pragmática formal. Estas pretensiones de validez, que a la manera de pretensiones jurídicas, conciernen a las relaciones entre personas y que tienen como meta que se las reconozca intersubjetivamente, versan

[63] WITTGENSTEIN (160), 535; cfr. también: St. HAMPSHIRE, *Feeling and Expression,* Londres, 1961; B. AUNE, «On the Complesity of Avowals», en M. BLACK (ed.), *Philosophy in America,* Londres, 1965, 35 ss.; D. GUSTAFSON, «The Natural Expression of Intention», *Philos. Forum,* 2, 1971, 299 ss.; ID., «Expressions of Intentions», *Mind,* 83, 1974, 321 ss.; N. R. NORRICK, «Expressive Illocutionary Acts», *J. of Pragmatics,* 2, 1978, 277 ss.

sobre la validez de expresiones simbólicas: en el caso estándar, sobre la validez de la oración de contenido proposicional subordinada al componente ilocucionario. De ahí que parezca puesto en razón considerar una pretensión de validez como un fenómeno complejo y derivado, que puede reducirse al fenómeno subyacente del cumplimiento de las condiciones de validez de las oraciones. Pero entonces, ¿no habrá que buscar estas condiciones en el plano semántico del análisis de las oraciones enunciativas, de las oraciones de vivencia, de las oraciones exigitivas, de las oraciones de intención, y no en el plano pragmático del empleo de estas oraciones en actos de habla constatativos, expresivos y regulativos? ¿Es que una teoría de los actos de habla que para explicar el vínculo que la ilocución tiene como efecto, recurra a la garantía que ofrece el hablante en orden a la validez de lo dicho y a la correspondiente motivación racional del oyente, no se ve remitida precisamente a una teoría del significado que a su vez explique bajo qué condiciones son válidas las oraciones empleadas?

En este litigio, no se trata sólo de delimitar parcelas ni de definiciones nominales, sino que lo que verdaderamente está en cuestión es si el *concepto de validez* de una oración puede explicarse con independencia del *concepto de desempeño* (*Einlösung*) de la *pretensión de validez* que esa oración plantea. Yo sostengo que esto no es posible. Las investigaciones de tipo semántico de las oraciones descriptivas, expresivas y normativas, cuando se las desarrolla consecuentemente, obligan a mudar de plano analítico. El análisis de las condiciones de validez de las oraciones nos empuja *de por sí* a un análisis de las condiciones del reconocimiento intersubjetivo de las correspondientes pretensiones de validez. Ejemplo de ello es el desarrollo de la semántica veritativa por M. Dummett[64].

Dummet parte de la distinción entre las condiciones que tiene que satisfacer una oración asertórica para ser verdadera y el conocimiento que el hablante que afirma la oración como verdadera tiene de esas condiciones de verdad que simultáneamente determinan el significado de la oración. El conocimiento de las condiciones de verdad consiste en *saber cómo comprobar* si en un caso dado se cumplen o no. A la versión ortodoxa de la se-

[64] M. DUMMETT, «What is a Theory of Meaning?», en G. EVANS y J. MCDOWELL (eds.), *Truth and Meaning*, Oxford, 1976, 67 ss.

mántica veritativa, la cual trata de explicar la comprensión del significado de las oraciones por el conocimiento de las condiciones de verdad, le subyace el supuesto poco realista de que para todas las oraciones o, a lo menos, para todas las oraciones asertóricas, disponemos de procedimientos con que decidir en efecto si se cumplen o no en cada caso esas condiciones. Este supuesto se basa tácitamente en una teoría empirista del conocimiento, que atribuye un papel fundamental a las oraciones predicativas simples de un supuesto lenguaje observacional. Ahora bien, ni siquiera el juego de argumentación que Tugendhat postula para la verificación de esas oraciones aparentemente elementales, consta de un procedimiento de decisión que pudiera emplearse como un algoritmo, esto es, del que pudiera hacerse uso de modo que por principio quedaran excluidas exigencias de fundamentación más vastas [65]. En el caso de oraciones potenciales irreales, en el caso de oraciones universales de existencia y en el caso de oraciones dotadas de un índice temporal (y en general en el caso de todas las oraciones que se refieren a espacios y tiempos actualmente inaccesibles) resulta particularmente claro que no disponemos de procedimientos efectivos de decisión: «La dificultad surge porque el lenguaje natural está lleno de oraciones que no son efectivamente decidibles, de oraciones para las que no existe un criterio efectivo con que determinar si se cumplen o no sus condiciones de verdad» [66].

Y como quiera que en muchos casos, si no en la mayoría, el conocimiento de las condiciones de verdad de las oraciones asertóricas resulta *problemático,* Dummett subraya la diferencia que existe entre el conocimiento de las condiciones que hacen verdadera una oración y las razones que legitiman a un hablante a afirmar la oración como verdadera. Y apoyándose en supuestos fundamentales del intuicionismo reformula después la teoría del significado de la siguiente forma: «... la comprensión de un enunciado consiste en la capacidad de reconocer todo cuanto pueda considerarse que lo verifica, es decir, todo lo que pueda considerarse que establece concluyentemente su verdad. No es necesario que tengamos medios de decidir la verdad o la falsedad del enunciado, sino sólo que seamos capaces de reconocer cuándo

[65] TUGENDHAT (1976), 256 ss.
[66] DUMMETT (1976), 81.

ha quedado establecida su verdad»[67]. A la comprensión de una oración pertenece la capacidad de reconocer *razones* con las que podría *desempeñarse* la *pretensión* de que sus condiciones de verdad se cumplen. Para explicar el significado de una oración, esta teoría, pues, sólo recurre ya de forma indirecta al conocimiento de las condiciones de su validez; a lo que recurre de forma directa es al conocimiento de las razones de que objetivamente dispone un hablante para desempeñar una pretensión de validez.

Ahora bien, es posible que un hablante pudiera obtener tales razones por medio de un procedimiento aplicable monológicamente; si así fuera, la explicación de las condiciones de verdad en términos de justificación de una pretensión de validez no tendría por qué forzarnos a pasar del plano semántico de las oraciones al plano pragmático del empleo comunicativo de esas oraciones. Pero Dummett insiste en que el hablante no puede llevar a cabo las verificaciones precisas de forma deductivamente concluyente según reglas de inferencia lógica. El conjunto de razones en cada caso disponibles está circunscrito por las relaciones internas de un universo de estructuras lingüísticas que sólo se pueden recorrer de forma argumentativa. Dummett lleva tan lejos esta idea, que a la postre abandona por completo la idea básica del verificacionismo: «Una teoría verificacionista se aproxima tanto como puede hacerlo cualquier otra teoría plausible del significado a una explicación del significado de una oración en términos de las razones en virtud de las cuales esa oración puede ser aseverada; por supuesto que ha de distinguir entre las razones efectivas del hablante que no sean concluyentes, o que puedan ser indirectas, y la clase de razones directas y concluyentes en términos de las cuales se da el significado, particularmente en el caso de oraciones tales como las que aparecen en futuro, para las que el hablante no puede tener en el momento en que las emite razones del segundo tipo. Pero una teoría falsacionista [...] vincula el contenido de una aserción al compromiso que el hablante contrae al hacer esa aserción; una aserción es una especie de apuesta de que el hablante no resultará equivocado»[68].

Entiendo esto como una referencia a la naturaleza fabilista del desempeño discursivo de pretensiones de validez. En este lu-

---

67 DUMMETT (1976), 110 s.

68 DUMMETT (1976), 126.

gar no puedo entrar en los detalles de la teoría del significado de Dummett. Lo importante es sólo que la pretensión ilocucionaria de validez que el hablante plantea en relación con una oración, puede, en principio, ser criticada. En todo caso, esta versión revisada de la semántica veritativa da cuenta de la circunstancia de que las condiciones de verdad no puedan explicarse con independencia de saber cómo hay que proceder para decidir la correspondiente pretensión de verdad. Entender una afirmación significa saber cuándo un hablante tiene buenas razones para salir garante de que se cumplen las condiciones de verdad del enunciado que afirma.

E igual que en el caso de las oraciones asertóricas, también en el caso de las oraciones expresivas y normativas puede mostrarse que un análisis de enfoque semántico acaba empujándonos allende sí mismo. Precisamente la discusión a que ha dado lugar el análisis wittgensteiniano de las oraciones de vivencia nos permite ver que la pretensión vinculada a las manifestaciones expresivas va dirigida genuinamente a *los otros.* Y aparte de eso, el propio sentido de la función expresiva habla en favor de un uso primariamente comunicativo de estas expresiones [69]. Más claro aún es el carácter intersubjetivo de la validez de las normas. También aquí el análisis, aun cuando parta de los predicados simples que se aplican a las reacciones afectivas, aparentemente subjetivas, a que dan lugar las ofensas o atentados contra la integridad personal, acaba conduciendo gradualmente a descubrir el sentido intersubjetivo, suprapersonal, de las categorías morales [70].

[5] *De la clasificación de los actos de habla.*—Si es cierta nuestra tesis de que la validez de los actos de habla orientados al entendimiento es susceptible de crítica exactamente bajo tres aspectos universales de validez, cabe sospechar la existencia de un sistema de pretensiones de validez, que estará también a la base de la diferenciación de tipos de actos de habla. La tesis de universalidad también tendría entonces consecuencias para la

69 P. M. S. Hacker, *Illusion and Insight,* Oxford, 1972, capítulos VIII y IX.

70 Un convincente ejemplo lo representa el análisis que hace P. F. Strawson de los resentimientos provocados por violaciones morales, en *Freedom and Resentment,* Londres, 1974.

tentativa de clasificar los actos de habla desde un punto de vista teórico. Hasta aquí he hecho un uso informal de la división de los actos de habla en regulativos, expresivos y constatativos. En lo que sigue voy a tratar de justificarla por vía de una discusión crítica con *otros* intentos de clasificación.

Como es sabido, al final de su serie de lecciones *How to do things with words?*, Austin hizo un primer intento de tipologización de los actos de habla. Ordenaba los actos ilocucionarios valiéndose de los verbos realizativos, y distinguía cinco tipos (a saber: «Verdictives», «exercitives», «commissives», «behabitives» y «expositives», sin negar el carácter provisional de esta división [71]. En realidad Austin sólo da un criterio de delimitación unívoco para la clase de los «commissives» (compromisorios): con las promesas, las amenazas, las declaraciones de intención, los votos, los contratos, etc., el hablante se obliga a realizar determinadas acciones en el futuro. El hablante contrae un compromiso normativo que le obliga a actuar de una determinada manera. Las clases restantes, aun teniendo en cuenta el carácter descriptivo de la división, no están definidas de forma satisfactoria. No cumplen las exigencias [72] de distinción y disyuntividad; la clasificación de Austin no obligan a asignar siempre fenómenos diversos a categorías diversas o cada fenómeno a una sola categoría.

La clase de los «verdictives» (judicativos) comprende las emisiones en que se consignan «juicios» en el sentido de una ordenación por grados o de una valoración. Austin no distingue aquí entre las evaluaciones de contenido descriptivo y las de contenido normativo. Se produce, pues, un solapamiento tanto con los «expositives» (expositivos) como con los «exercitives» (ejercitativos). La clase de los «exercitives» (ejercitativos) comprende, por de pronto, todos los declarativos, es decir, las expresiones de decisiones dotadas de autoridad institucional, casi siempre reguladas también jurídicamente (como condenas, adopciones, nombramientos, designaciones, dimisiones, etc.). Se producen solapamientos no solamente con «verdictives» (judicativos) como «llamar» («yo lo llamaría emprendedor») y «caracterizar», sino también con los «behabitives» (comportativos) como, por ejemplo, «protestar».

---

71 AUSTIN (1962), 150 ss.

72 De todos modos, no deberían imponerse condiciones tan fuertes como las que impone Th. B. BALLMER, «Probleme der Klassifikation von Sprechakten», en GREWENDORF (1979), 247 ss.

Estos «behabitives» (comportativos) forman por su parte una clase cuya composición es bastante heterogénea. Junto a expresiones de manifestaciones estandarizadas de sentimientos como son las quejas y condolencias, contienen tanto expresiones de emisiones institucionalmente ligadas (felicitaciones, maldiciones, brindis, bienvenidas) como expresiones de actos de satisfacción (disculpas, agradecimientos, reparaciones de todo tipo). Finalmente, la clase de los «expositives» (expositivos) no discrimina entre los constatativos, que sirven para presentar estados de cosas, y los comunicativos, como son las preguntas, las réplicas, las interpelaciones, las citas, etc., que se refieren al habla misma. Y de éstos hay que distinguir a su vez las expresiones con que designamos la realización de operaciones tales como inferir, identificar, calcular, etc.

Searle ha tratado de dar una forma más precisa a esta clasificación de Austin[73]. No se guía ya por una lista de verbos realizativos que hayan podido formarse en una determinada lengua, sino por las intenciones o metas ilocucionarias que un hablante persigue con los distintos tipos de actos de habla, con independencia de las formas en que éstos se realicen en cada lengua particular. Y llega a una clasificación manejable e intuitivamente convincente: constatativos, compromisorios, directivos, declarativos y expresivos. Como clase bien definida Searle introduce en primer lugar los actos de habla constatativos (o representativos). Toma también de Austin la clase de los compromisorios y los contrapone a los directivos; mientras que con los primeros es el hablante mismo quien se obliga a una acción, con los segundos trata de mover al oyente a realizar una determinada acción. Entre los directivos cuenta Searle las disposiciones, los ruegos, las órdenes, los requerimientos, las invitaciones, y también las preguntas y los rezos. Pero no discrimina entre las exigencias normadas, como son las solicitudes, las reprensiones, los mandatos, etc., de un lado, y los imperativos simples, esto es, las manifestaciones de voluntad no dotadas de autoridad, de otro. De ahí que el deslinde que establece entre los directivos y los declarativos tampoco resulte del todo preciso. Las emisiones declarativas requieren, ciertamente, instituciones que aseguren el carácter normativamente vinculante (por ejemplo, de los nombramientos,

---

[73] J. Searle, «A Taxonomy of illocutionary Acts», en J. Searle, *Expression and Meaning*, Cambridge, 1979, 1 ss.

las dimisiones, las declaraciones de guerra, los despidos); pero su sentido normativo es similar al de las órdenes y mandatos. La última clase comprende los actos de habla expresivos. Estos vienen definidos por el objetivo de que el hablante exprese sinceramente con ellos sus actitudes psíquicas. Sin embargo, Searle no se mueve con seguridad en la aplicación de este criterio; se echan de menos casos típicos como son las confesiones, las confidencias, las revelaciones, etc. Se mencionan las quejas y los testimonios de congratulación y condolencia. Y es evidente que Searle se ve inducido por la caracterización que Austin hace de los «behavitives» (comportativos) a encajar también en esta clase actos de habla institucionalmente ligados como son las felicitaciones y los saludos.

Esta versión, depurada por Searle, de los tipos austinianos de actos de habla caracteriza la situación de partida de una discusión que se ha desarrollado en dos direcciones distintas. La primera viene caracterizada por los propios esfuerzos de Searle por dar una fundamentación ontológica a esos cinco tipos de actos de habla; la segunda viene definida por la tentativa de reconstruir la clasificación de los actos de habla desde el punto de vista de la pragmática empírica, de modo que pueda servir para el análisis de las secuencias de actos de habla en la comunicación cotidiana.

En esta última línea se mueven los trabajos de lingüistas y sociolingüistas como Wunderlich, Campbell y Kreckel [74]. La pragmática empírica concibe los plexos de vida social como acciones comunicativas que se van entretejiendo en los espacios sociales y en las épocas históricas. El conjunto de fuerzas ilocucionarias que cada lengua particular realiza refleja la estructura de estas redes de acción. Las posibilidades lingüísticas de realizar actos ilocucionarios, bien sea en forma de modos gramaticales consolidados, bien sea en las formas, más flexibles, de verbos realizativos, de partículas, de entonación de las frases, etc., ofrecen esquemas para el establecimiento de relaciones interpersonales.

---

[74] D. Wunderlich, «Skizze zu einer integrierten Theorie der grammatischen und pragmatischen Bedeutung», en Wunderlich (1976), 51 ss; Id., «Was ist das für ein Sprechakt», en Grewendorf (1979), 275 ss.; Id., «Aspekte einer Theorie der Sprechhandlungen», en H. Lenk (1980), 381 ss.; B. G. Campbell, «Toward a workable taxonomy of illocutionary forces», *Language and Style*, VIII, 1975, 3 ss.; M. Kreckel, *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Discourse*, Londres, 1981.

Las fuerzas ilocucionarias constituyen los puntos nodales de las redes de socialización (*Vergesellschaftung*) * comunicativa; el léxico ilocucionario representa, por así decirlo, las superficies de intersección en que se compenetran el lenguaje y los órdenes institucionales de una sociedad. Esta infraestructura social del lenguaje está ella misma en flujo; varía con las instituciones y formas de vida. Pero en estas variaciones cristaliza *también* una creatividad lingüística que suministra nuevas formas de expresión con que dominar innovadoramente situaciones no previstas [75].

Para una clasificación pragmática de los actos de habla son importantes los indicadores relativos a las dimensiones generales de la situación de habla. En la *dimensión temporal* se plantea la cuestión de si los participantes se orientan más bien hacia el futuro, hacia el pasado o por el presente, o de si los actos de habla son neutrales en cuanto al tiempo. En la *dimensión social* se plantea la cuestión de si las obligaciones relevantes para la secuencia de la interacción afectan principalmente al hablante, al oyente o a ambos a la par. Y en la *dimensión objetiva* se plantea la cuestión de si el centro de gravedad temático reside en los objetos, o en las acciones, o en los actores mismos. M. Kreckel utiliza estos indicadores para una propuesta de clasificación que sirve de base a su análisis de las comunicaciones cotidianas (figura 15).

La ventaja de esta clasificación y de otras similares radica, ciertamente, en que sirven de hilo conductor para confeccionar sistemas de descripción etno- y sociolingüísticos, y en que se ajustan más a la complejidad de las escenas naturales que aque-

* Aunque el autor emplea a veces el término *Vergesellschaftung* en el sentido que suele reservar para el término *Sozialisation* (socialización del individuo), por lo general lo emplea en el sentido más amplio (que incluye el anterior) de formación y reproducción de patrones de interacción social. Y en este sentido habla de la acción comunicativa «como principio de socialización». *[N del T.]*

75 Una medida de la flexibilidad de una sociedad es la participación que los actos de habla más o menos ligados, idiomáticamente fijados, ritualizados, tienen en la totalidad de posibilidades ilocucionarias de que puede hacerse uso. Así, WUNDERLICH (1976, 86 ss.) distingue los actos de habla según tiendan a depender de normas de acción o de situaciones de acción; CAMPBELL (1975) utiliza para ello las dimensiones «institutional vs. vernacular» y «positional vs. interactional». Relevante en este sentido es también la dimensión «iniciativo vs. reactivo» (WUNDERLICH [1976], 59 ss.).

	Hablante (H)	*Oyente* (O)
	Orientado al conocimiento (C)	Orientado al conocimiento (C)
Presente	¿Indica el hablante que se compromete con el mensaje *del oyente?* Ejemplos: estar de acuerdo reconocer rechazar	¿Trata el hablante de influir sobre la visión que el oyente *tiene del mundo?* Ejemplos: aseverar argumentar declarar
	Orientado a la persona (P)	Orientado a la persona (P)
Pasado	¿Se refiere el hablante a sí mismo y/o a su acción pasada? Ejemplos: justificar defenderse lamentar	¿Se refiere el hablante a la persona del oyente y/o a su acción pasada? Ejemplos: acusar criticar ridiculizar
	Orientado a la acción (A)	Orientado a la acción (A)
Futuro	¿Se compromete el oyente a una acción futura? Ejemplos: prometer negarse acceder	¿Trata el hablante de hacer que el oyente haga algo? Ejemplos: aconsejar desafiar ordenar

De: KRECKEL (1981), 188.

Fig. 15. CLASIFICACIÓN SEGÚN TRES INDICADORES PRAGMÁTICOS

llas otras tipologías que más bien parten de los propósitos y fines ilocucionarios que de las características de la situación. Pero el precio a que ha de pagarse esta ventaja es la renuncia a la evidencia intuitiva que poseen las clasificaciones que parten de un análisis semántico y que dan cuenta de las funciones elementales del lenguaje (la exposición de estados de cosas, la expresión de vivencias, y el de establecimiento de relaciones interpersonales). Las clases de actos de habla obtenidas inductivamente y formadas de acuerdo con indicadores pragmáticos, no

llegan a condensarse en tipos intuitivos; les falta esa fuerza iluminadora capaz de transfigurar nuestras intuiciones, que sólo la teoría puede proporcionar.

Ese paso a una *tipología de los actos de habla de motivación teorética* lo da Searle, caracterizando ontológicamente los propósitos y acttiudes ilocucionarios que un hablante persigue o adopta cuando realiza actos de habla constatativos, directivos, compromisorios, declarativos y expresivos. Se sirve para ello del conocido modelo que define el mundo como totalidad de estados de cosas existentes, que sitúa al hablante/actor como una instancia fuera del mundo, y que entre actor y mundo sólo permite dos relaciones mediadas lingüísticamente, a saber: la relación cognoscitiva de constatación de hechos y la relación intervencionista de realización de un fin. Los propósitos ilocucionarios pueden caracterizarse por la dirección en que han de ponerse en concordancia oraciones y hechos. La flecha hacia abajo ↓ indica que las oraciones han de acomodarse a los hechos; la flecha en sentido opuesto ↑ indica que los hechos han de acomodarse a las oraciones. La fuerza asertórica de los actos de habla constatativos y la fuerza imperativa de los actos de habla directivos puede entonces expresarse de la siguiente forma:

Constatativos	⊢	↓ C(*p*)
Directivos	!	↑ I(O efectúa *p*)

donde C representa cogniciones, o las actitudes proposicionales de opinar, pensar, creer, etc.; e I, intenciones o las actitudes porposicionales de querer, desear, tener el propósito de, etc. La fuerza asertórica significa que H plantea a O una pretensión de verdad en relación con *p*, es decir, sale garante de que la oración enunciativa concuerda con los hechos (↓); la fuerza imperativa significa que H plantea a O una pretensión de poder en relación con la imposición de «O efectúa *p*», es decir, sale garante de que los hechos concuerden con la oración de exigencia (↑). Al describir las fuerzas ilocucionarias por medio de las relaciones entre lenguaje y mundo, Searle recurre a las condiciones de validez de las oraciones enunciativas y exigitivas. Los puntos de vista teóricos para la clasificación de los actos de habla los toma, pues, de la *dimensión de la validez*. Pero se limita a la perspectiva del hablante y no presta atención a la dinámica de la discusión y al reconocimiento intersubjetivo de pre-

tensiones de validez, es decir, a la *formación de consenso.* El modelo de Searle, al centrarse solamente en las dos relaciones lingüísticamente mediadas entre un actor solitario y un único mundo, el objetivo, no deja espacio para la relación intersubjetiva entre participantes en la comunicación que se entienden entre sí sobre algo en el mundo. En el desarrollo del modelo se hace patente la estrechez del supuesto ontológico en que se funda.

Los actos de habla compromisorios parecen en principio ajustarse sin esfuerzo al modelo; con esos actos de habla H sale garante ante O de que los hechos queden en concordancia con la oración de intención que se emite (↑):

Compromisorios C ↑ I(H efectúa *p*)

Pero ya vimos al analizar el empleo que se hace de las oraciones de intención en las declaraciones de intención que para explicar la fuerza ilocucionaria de los actos de habla compromisorios no basta con las condiciones de cumplimiento de la intención declarada. Es eso, sin embargo, lo que se quiere decir con ↑. Con los actos de habla compromisorios el hablante *ata* o vincula su voluntad en el sentido de una *obligación normativa*; y las condiciones de *fiabilidad de una declaración de intención* son de un tipo totalmente distinto que las condiciones que el hablante cumple cuando como actor realiza su intención. Searle tendría que distinguir las condiciones de validez de las condiciones de éxito.

De forma similar habíamos distinguido las exigencias normadas, como son los mandatos, las órdenes, las disposiciones, etc., de los meros imperativos; con las primeras el hablante plantea una pretensión de validez normativa, con los segundos una pretensión de poder sancionada externamente. De ahí que ni siquiera el sentido imperativo de las exigencias simples pueda explicarse mediante las condiciones de cumplimiento de las oraciones de imperativo que se emplean en ellas. Y aun cuando esto bastara, a Searle le sería difícil limitar la clase de los directivos a la clase de los imperativos en sentido estricto y deslindarla frente a los preceptos o a las órdenes, ya que su modelo no admite condiciones para la validez (o para el cumplimiento) de las normas. Este defecto se hace particularmente notorio en cuanto Searle trata de dar acomodo en su construcción a los actos de habla declarativos.

Salta a la vista que la fuerza ilocucionaria de una declaración de guerra, de una dimisión, de la apertura de una sesión, de la lectura de un proyecto de ley, etc., no puede interpretarse según ese esquema de dos direcciones de adaptación. Cuando un hablante crea hechos institucionales, no se está relacionando con algo en el mundo objetivo, sino que actúa en concordancia con los órdenes legítimos del mundo social e inicia al propio tiempo nuevas relaciones interpersonales. De ahí que el que Searle se vea en la necesidad de simbolizar este sentido, el cual pertenece a un mundo *distinto,* por medio de la doble flecha acuñada en realidad para el mundo objetivo no sea sino una prueba de las dificultades con que su modelo tropieza:

Declarativos $D \updownarrow (p)$

no siendo menester ninguna actitud proposicional particular.

Estas dificultades se repiten de nuevo con los actos de habla expresivos, cuya fuerza ilocucionaria tampoco puede caracterizarse por medio de las relaciones de un actor con el mundo de estados de cosas existentes. Searle es muy consecuente a la hora de expresar la no aplicabilidad de su esquema a este caso, por medio de un signo ni-ni:

Actos de habla expresivos $E \varnothing (p)$

siendo posible cualquier actitud proposicional.

Las dificultades con que tropieza el ensayo de clasificación de Searle pueden evitarse, conservando, no obstante, su fecundo punto de vista teórico, si partimos de *que los propósitos ilocucionarios de los actos de habla se consiguen por medio del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de poder o de pretensiones de validez*; si introducimos, además, la rectitud normativa y la veracidad subjetiva como pretensiones de validez análogas a la de verdad, y si interpretamos a su vez éstas valiéndonos de relaciones actor-mundo. El resultado de estas revisiones sería la clasificación siguiente:

— con los *imperativos* el hablante se refiere a un estado que desea ver realizado en el mundo objetivo, en el sentido de mover a O a producir ese estado. Los imperativos sólo pueden ser criticados desde el punto de vista de si la acción

exigida es o no hacedera, es decir, en función de las condiciones de éxito. Pero el rechazo de un imperativo significa normalmente el rechazo de una pretensión de poder; ese rechazo no se basa en una crítica, sino que es a su vez *expresión de una voluntad.*

— con los *actos de habla constatativos* el hablante se refiere a algo en el mundo objetivo, en el sentido de reflejar un estado de cosas. La negación de tales emisiones significa que O *cuestiona* la pretensión de verdad que H plantea con la proposición que afirma.

— con los *actos de habla regulativos* el hablante se refiere a algo en un mundo social común, en el sentido de establecer una relación interpersonal que sea reconocida como legítima. La negación de tales emisiones significa que O *cuestiona* la rectitud normativa que el hablante pretende tiene su acción.

— con los *actos de habla expresivos* el hablante se refiere a algo perteneciente a su mundo subjetivo, en el sentido de develar ante un público una vivencia a la que él tiene un acceso privilegiado. La negación de tales emisiones significa que O *pone en duda* la pretensión de veracidad con que el hablante acompaña la presentación que hace de sí mismo.

Otra clase de actos de habla la constituyen los *comunicativos*; éstos pueden también entenderse como aquella subclase de actos de habla regulativos que, como las preguntas y las respuestas, las interpelaciones, las réplicas, los asentimientos, etc., sirven a la *organización del habla,* a su estructuración en temas y aportaciones, a la distribución de papeles en el diálogo, a la regulación de la secuencia del diálogo, etc.[76]. Aunque quizá resulte más idóneo entender los actos de habla comunicativos como una clase independiente y definirla por su *relación reflexiva con el proceso de comunicación.* Pues entonces podría comprender también aquellos actos de habla que, o bien se refieren directamente a las pretensiones de validez (como son los asentimientos, las negaciones, los aseguramientos, las confirmaciones, etc.), o bien a la elaboración argumentativa de pretensiones de validez (como

---

[76] Sobre los actos de habla que sirven a la organización del habla, cfr. E. SCHEGLOFF y E. JEFFERSON, «A simplist Systematics of the Organization of Turn-taking for Conversation», *Language,* 50 (1974), 696 ss.; estos autores siguen a H. Sacks; véase también WUNDERLICH, *Studien zur Sprechakttheorie,* Francfort, 1976, 330 ss.

son las demostraciones, las justificaciones, las refutaciones, las suposiciones, las pruebas, etc.).

Queda, finalmente, la clase de los *operativos,* es decir, aquellos actos de habla (como inferir, identificar, calcular, clasificar, contar, predicar, etc.) que designan la aplicación de reglas de construcción (de la lógica, de la gramática, de la matemática, etcétera). Los actos de habla operativos tienen un sentido realizativo, *pero no un sentido genuinamente comunicativo*; y a la vez sirven a la *descripción* de aquello que hacemos cuando construimos expresiones simbólicas correctas [77].

Si se parte de esta clasificación, lo mismo los actos de habla compromisorios y los actos de habla declarativos que los actos de habla institucionalmente ligados (apostar, desposar, jurar, etc.) y los actos de habla satisfactivos (que se refieren a las disculpas por la violación de una norma y a las reparaciones y desagravios) han de subsumirse bajo la misma clase de actos de habla regulativos. Con lo que resulta evidente que los modos fundamentales necesitan de ulteriores diferenciaciones. Estos modos básicos no podrán aplicarse al análisis de la comunicación cotidiana mientras no se logre desarrollar taxonomías que cubran *todo el espectro de fuerzas ilocucionarias,* las cuales, en las fronteras de cada modo fundamental, experimentan un proceso de diferenciación distinto según las distintas lenguas particulares. Sólo unos cuantos actos ilocucionarios son tan generales que, como acaece con las afirmaciones y las constataciones, las promesas y los mandatos, las confesiones y las confidencias, pueden caracterizar *como tal* a un modo fundamental. Normalmente, las posibilidades de expresión estandarizadas en cada lengua particular no solamente caracterizan la referencia a una pretensión de validez en general, sino también *la forma y manera* como un hablante pretende que su expresión simbólica es verdadera, correcta, o veraz. Indicadores pragmáticos tales como el grado de dependencia institucional de

---

[77] A esta clase de actos de habla es a la que más podría ajustarse la tesis de que con un acto ilocucionario H informa al oyente sobre la realización de esa acción o le dice que se está realizando ese acto. Para la crítica de esta tesis de Lemmon, Hedenius, Wiggins, D. Lewis, Schiffer, Warnock, Cresswell, entre otros, cfr. G. GREWENDORF, «Haben explizit performative Äusserungen einen Wahrheits wert?», en GREWENDORF (1979), 175 ss. Pero evidentemente es falso asimilar los operativos (que expresan la ejecución de operaciones constructivas) a actos de habla constatativos. *Pues a ellos el hablante no vincula una pretensión de verdad* proposicional sino de corrección constructiva o inteligibilidad.

los actos de habla, la orientación hacia el pasado o hacia el futuro, la centración en el hablante o en el oyente, los centros de gravedad de los temas, etc., pueden, pues, servir para aprehender de forma sistemática las *modalidades ilocucionarias de cada pretensión de validez.* Sólo una pragmática empírica de inspiración teorética podrá desarrollar taxonomías de actos de habla que resulten informativas, esto es, que no sean ni ciegas ni vacías.

No embargante lo cual, los *tipos puros de empleo de lenguaje orientado al entendimiento* sí que pueden servirnos de hilos conductores para la tipologización de las interacciones mediadas lingüísticamente. En la acción comunicativa los planes de acción de los participantes individuales quedan coordinados merced al efecto ilocucionario de vínculo que tienen los actos de habla. De ahí que quepa sospechar que los actos de habla constatativos, regulativos y expresivos sirven a la constitución de los correspondientes tipos de interacción linguísticamente mediada. Esto es notorio en el caso de los *actos de habla regulativos y expresivos,* los cuales son básicos para la acción *regida por normas* y para la acción *dramatúrgica,* respectivamente. No se da a primera vista un tipo de interacción que de forma análoga correspondiera a los actos de habla constatativos. Ahora bien, existen contextos de acción que no están primariamente al servicio de la ejecución de *planes de acción* armonizados comunicativamente, es decir, al servicio de *actividades teleológicas,* sino que, por su parte, posibilitan y estabilizan comunicaciones —charlas, argumentaciones, y en general diálogos— que en determinados contextos se convierten en fines en sí. En estos casos el proceso de entendimiento se desembaraza de su papel instrumental de mecanismo coordinador de la acción; y la discusión comunicativa de temas se autonomiza y se convierte en fin de la cooperación. Hablaré de «conversación» siempre que se registre este desplazamiento del centro de gravedad desde la actividad teleológica a la comunicación. Como lo que predomina en estos casos es el interés por los objetos discutidos, quizá pueda decirse que los *actos de habla constatativos* tienen una significación constitutiva para las *conversaciones.*

Nuestra clasificación de los actos de habla puede, pues, servir para introducir tres tipos puros, o mejor, tres *casos límites* de acción comunicativa: la «conversación», la acción dirigida por normas, y la acción dramatúrgica. Si tenemos, además, en cuenta las relaciones internas entre la acción estratégica y los

actos perlocucionarios, o entre la acción estratégica y los imperativos, obtenemos la siguiente clasificación de las interacciones mediadas lingüísticamente (fig. 16)

[6] *Pragmática formal y pragmática empírica.*—Incluso si el programa de teoría de los actos de habla que acabo de esbozar estuviera ya realizado, cabría aún preguntar qué puede aportar tal teoría planteada en términos de pragmática formal a una teoría de la acción que resulte útil para la sociología. A lo menos se plantea la cuestión de por qué no optar por un enfoque articulado en términos de pragmática empírica, que no se demore en una reconstrucción racional de este o aquel tipo altamente idealizado de actos de habla, sino que se centre desde un principio en la práctica comunicativa cotidiana. Por parte de la lingüística se han hecho interesantes aportaciones al análisis de las narraciones y textos [78], por parte de la sociología aportaciones al análisis de la «conversación» [79], por parte de la antropología aportaciones a la etnografía del habla [80] y por parte de la psicología investigaciones sobre las variables pragmáticas de la interacción lingüística [81]. Por el contrario, la pragmática formal que con intención reconstructiva, esto es, en el sentido de una teoría que se propone reconstruir una determinada competencia, se centra en las condiciones del entendimiento posible [82], parece alejarse irremediablemente del uso fáctico del lenguaje [83]. ¿Para qué entonces tanta insistencia en establecer las bases de una teoría de la acción comunicativa, planteada en términos de pragmática formal?

---

[78] W. Kummer, *Grundlagen der Texttheorie,* Heidelberg, 1975; M. A. K. Halliday, *System and Function in Language, Selected Papers,* Oxford, 1976; K. Bach y R. M. Hanisch, *Linguistic Communication and Speech Acts,* Cambridge, 1979.

[79] M. Coulthard, *An Introduction into Discourse Analysis,* Londres, 1977; L. Churchill, *Questioning Strategies in Sociolinguistics,* Rowley (Mass.), 1978; J. Schenken (ed.), *Studies in the Organization of Conversational Interaction,* Nueva York, 1978; S. Jakobs, «Recent Advances in Discourse Analysis», *Quart. J. of Speech,* 66, 1980, 450 ss.

[80] D. Hymes (ed.), *Language in Culture and Society,* Nueva York, 1964; Id., «Models of the Interactions of Language and Social Life», en J. J. Gumperz y D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics,* Nueva York, 1972, 35 ss.

[81] R. Rommetveit, *On Message-structure,* Nueva York, 1974.

[82] Apel (1976); Habermas (1976 b).

[83] Véase la evaluación crítica de los planteamientos de pragmática formal de Allwood, Grice y Habermas, en Kreckel (1981), 14 ss.

Elementos pragmáticos formales / Tipos de acción	Actos de habla característicos	Funciones del lenguaje	Orientación de la acción	Actitudes básicas	Pretensiones de validez	Relaciones con el mundo
Acción estratégica	Perlocuciones, imperativos	Influencia sobre un *oponente*	Orientada al éxito	Objetivante	(Eficacia)	Mundo objetivo
Conversación	Constatativos	Exposición de estados de cosas	Orientada al entendimiento	Objetivante	Verdad	Mundo objetivo
Acción regulada por normas	Regulativos	Establecimiento de relaciones interpersonales	Orientada al entendimiento	De conformidad con las normas	Rectitud	Mundo social
Acción dramatúrgica	Expresivos	Presentación de uno mismo	Orientada al entendimiento	Expresiva	Veracidad	Mundo subjetivo

Fig. 16. Tipos puros de interacciones mediadas lingüísticamente

Voy a responder a esta pregunta enumerando primero los pasos metodológicos mediante los que la pragmática formal puede quedar conectada con la empírica *a*); señalando después los problemas que hacen necesaria una clarificación de los fundamentos racionales de los procesos de entendimiento *b*); y pasando, por último, a un argumento estratégicamente importante, en relación con el cual la pragmática formal ha de dejarse instruir por la empírica, si no quiere situar en falso lugar la problemática de la racionalidad, a saber: no en las orientaciones de acción, como sugiere la teoría de la acción de Max Weber, sino en las estructuras generales de los mundos de la vida a que pertenecen los sujetos agentes *c*).

ad a) Los tipos puros de interacción lingüísticamente mediada pueden ir siendo aproximados gradualmente a la complejidad de las situaciones naturales, sin necesidad de abandonar por ello los puntos de vista teóricos utilizados en el análisis de la coordinación de la acción. La tarea consiste en ir desmontando de forma controlada las fuertes idealizaciones a las que se debe el concepto de acción comunicativa; los pasos pueden ser los siguientes:

— aparte de los *modos fundamentales,* se da cabida a la *diversidad de fuerzas ilocucionarias* que forman la red de interacciones posibles plasmadas y estandarizadas en las diversas culturas y en las diversas lenguas particulares;
— aparte de la *forma estándar* de los actos de habla, se da cabida a *otras formas de realización lingüística* de los actos de habla;
— aparte de los actos de habla *explícitos,* se da cabida a las emisiones abreviadas elípticamente y completadas extraverbalmente, es decir, *implícitas,* en que la comprensión del oyente depende de condiciones contextuales no estandarizadas, contingentes;
— aparte de los actos de habla *directos,* se da cabida a las emisiones *indirectas, traslaticias y ambiguas,* cuyo significado ha de inferirse del contexto;
— el análisis se hace extensivo de los actos de habla *aislados* (y de las tomas de postura de afirmación o negación) a secuencias de actos de habla, a *textos* o *diálogos,* de modo

que resulten visibles y puedan tenerse en cuenta las «implicaciones conversacionales»;

— junto a las actitudes básicas —objetivante, de conformidad con las normas y expresiva—, se introduce una *actitud realizativa* (*performative Einstellung*) de tipo global, para dar cuenta del hecho de que con cada acto de habla los participantes en la comunicación se refieren *simultáneamente* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo [84].

— Además del plano que representan los *procesos de entendimiento,* es decir, del plano del *habla,* se introduce también en el análisis el plano de la *acción* comunicativa, esto es, de la efectiva coordinación consensual de los planes de acción de los participantes individuales;

— finalmente, aparte de las *acciones comunicativas,* se incluyen en el análisis los recursos del *saber de fondo,* de los que los participantes en la interacción nutren sus interpretaciones, es decir, se incluyen en el análisis los mundos de la vida.

---

[84] La clasificación de los actos de habla en constatativos, regulativos y expresivos significa que al hablante se le atribuye en cada caso una actitud básica dominante. Al admitir una actitud realizativa estamos teniendo en cuenta la circunstancia de que los procesos complejos de entendimiento sólo pueden tener buen suceso si todo hablante, a partir de una determinada actitud (sea ésta objetivante, de conformidad con las normas, o expresiva), puede efectuar un tránsito regulado, es decir, racionalmente controlado, a otra de esas actitudes. Esta transformación se basa en las transferencias intermodales de validez. Este ámbito de la lógica de los actos de habla apenas si se ha investigado. ¿Por qué podemos inferir, por ejemplo, de la validez de un acto de habla expresivo $M_{(e)}p$ la validez del correspondiente acto de habla constatativo $M_{(c)}p$? Si Pedro confiesa verazmente que ama a Gloria, nos sentimos legitimados a aceptar como verdadera la afirmación «Pedro ama a Gloria». Y si a la inversa, la afirmación de que Pedro ama a Gloria es verdadera, nos sentimos legitimados a aceptar como veraz la confesión de Pedro de que ama a Gloria. Este tránsito sólo podría legitimarse según las reglas de la lógica de enunciados si los actos de habla expresivos pudieran asimilarse a actos de habla constatativos y las oraciones de vivencia a oraciones enunciativas. Pero como esto no puede hacerse, tenemos que buscar las reglas pragmático-formales de la conexión entre aquellos actos de habla que, aunque en modos distintos, aparecen con el mismo contenido proposicional. El cuadro de la página siguiente trata sólo de ilustrar qué tránsitos consideramos intuitivamente permisibles (+) o impermisibles (−) (figura 17).

Estos fenómenos no pueden ser explicados satisfactoriamente por las lógicas modales habituales. Sobre el planteamiento constructivista de una lógica pragmática, cfr. C. F. Gethmann (ed.), *Theorie des wissenschaft-*

Estas ampliaciones vienen a significar el abandono de los artificios metodológicos que al principio se introdujeron adredemente al centrar el análisis en los actos de habla estándar. En el caso estándar el significado literal de las oraciones emitidas coincide con lo que el hablante quiere decir con su acto de habla [85]. Pero cuanto más depende lo que con su emisión quiere decir el hablante, de un saber de fondo que permanece implícito, tanto más pueden diverger el significado que la emisión debe específicamente al contexto y el significado literal de lo dicho.

Y si se abandona esta idealización de una autorrepresentación completa y literal del significado de las emisiones, queda también facilitada la solución de un problema distinto, a saber: el de la distinción e identificación, en las situaciones naturales, de las acciones orientadas al entendimiento y las acciones orientadas al éxito. Pues nótese que no sólo nos topamos con ilocuciones en los contextos de acción estratégica, sino que también se presentan perlocuciones en los contextos de acción comunicativa. Los procesos cooperativos de interpretación recorren

---

lichen Argumentieren, Francfort, 1980, tercera parte, 165-240; Id., *Protologik*, Francfort, 1979.

de un:	a un: acto de habla constatativo (verdad)	a un: acto de habla expresivo (veracidad)	a un: acto de habla regulativo (rectitud)
Acto de habla constatativo (verdad)	×	+	–
Acto de habla expresivo (veracidad)	+	×	–
Acto de habla regulativo (rectitud)	+	+	×

Fig. 17. Transferencia intermodal de validez entre actos de habla del mismo contenido proposicional

[85] Éste es el sentido metodológico que tiene el principio de expresabilidad que introduce Searle (1969), 87 s.; cfr. T. Binkley, «The Principle of Expressibility», *Philos. Phenom. Res.*, 39, 1979, 307 ss.

varias fases. Su estado inicial se caracteriza, en general, por un insuficiente solapamiento de las interpretaciones que de la situación hacen los participantes con el propósito de coordinar sus acciones. En esta fase los participantes tienen que recurrir al plano de la metacomunicación o echar mano de medios de entendimiento indirecto. El entendimiento indirecto discurre según el modelo de la semántica intencional: el hablante da a entender al oyente mediante efectos perlocucionarios algo que (todavía) no puede comunicar directamente. En esta fase, pues, han de insertarse actos perlocucionarios en los contextos de acción comunicativa. Estos *elementos estratégicos en el seno de un empleo del lenguaje orientado al entendimiento* pueden, empero, distinguirse de las acciones estratégicas porque la secuencia del segmento de habla, cuando se la considera en conjunto, queda por parte de todos los participantes bajo los supuestos de un empleo del lenguaje orientado al entendimiento.

ad b) Una pragmática empírica que ni siquiera empezara cerciorándose del punto de partida pragmático-formal no dispondría de los instrumentos conceptuales necesarios para reconocer los fundamentos racionales de la comunicación lingüística en la desconcertante complejidad de las escenas cotidianas observadas. Sólo mediante investigaciones planteadas en términos de pragmática formal podemos asegurarnos de una idea de entendimiento, capaz de acercar el análisis empírico a problemas complejos como son el de la representación lingüística de distintos planos de realidad, el de los fenómenos de comunicación patológica o el de la emergencia de una comprensión decentrada del mundo.

El *deslinde* lingüístico entre los *planos de realidad* que representan el «juego» y el «ir en serio», la construcción lingüística de una realidad ficticia, el chiste y la ironía, el uso traslaticio y paradójico del lenguaje, las alusiones, las revocaciones contradictorias de pretensiones de validez en el plano metalingüístico —todo ello se basa en una confusión intencionada de modalidades del ser. La pragmática formal puede aportar a la aclaración de los mecanismos que el hablante necesita para dominar todo ello, mucho más que lo que puede aportar una simple descripción empírica, por exacta que sea, de los fenómenos a explicar. El niño, al irse ejercitando en los modos fundamentales del uso del lenguaje, adquiere la capacidad de trazar los límites entre la subjetividad de sus propias vivencias, la objetividad de la

realidad objetualizada, la normatividad de la sociedad y la intersubjetividad de la comunicación lingüística. Al aprender a tratar hipotéticamente las correspondientes pretensiones de validez, se ejercita en las distinciones categoriales entre esencia y fenómeno, ser y apariencia, ser y deber, signo y significado. Y junto a estas modalidades entitativas, se hace también con la posibilidad de manipular esos fenómenos de engaño que inicialmente se deben a una confusión involuntaria entre la propia subjetividad, de un lado, y los ámbitos de lo objetivo, lo normativo y lo intersubjetivo, de otro. Ahora sabe cómo dominar las confusiones y cómo generar de propósito desdiferenciaciones que puede utilizar en la ficción, en el chiste, en la ironía, etc.[86].

Otro tanto acaece con los fenómenos de *distorsión sistemática de la comunicación*. También aquí la pragmática formal puede contribuir a la clarificación de fenómenos que, de entrada, sólo pueden identificarse merced a una comprensión intuitiva, madurada por la experiencia clínica. Tales patologías de la comunicación pueden entenderse, en efecto, como resultado de una confusión entre acciones orientadas al éxito y acciones orientadas al entendimiento. En situaciones de acción estratégica solapada, al menos uno de los participantes se conduce orientándose hacia el logro de sus particulares propósitos, pero hace creer a los demás que todos cumplen los supuestos de la acción comunicativa. Se trata del caso de manipulación a que nos hemos referido al hablar de los actos perlocucionarios. Por el contrario, el tipo de solución inconsciente de conflictos, que el psicoanálisis explica por medio de estrategias de defensa, acaba produciendo perturbaciones de la comunicación, simultáneamente en el plano intrapsíquico y en el plano interpersonal[87]. En tales casos, al menos uno de los participantes se engaña a sí mismo al no darse

[86] J. HABERMAS, «Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen», en AUWÄRTER, KIRSCH y SCHRÖTER (eds.), *Kommunikation, Interaktion, Identität*, Francfort, 1976, 332 ss.; cfr. también el estudio empírico de M. AUWÄRTER y E. KIRSCH, «Die konversationelle Generierung von Situationsdefinitionen im Spiel 4- bis 6 jähriger Kinder», en J. MATTHES (ed.), *Soziologie in der Gesselschaft*, Bremen, 1981.

[87] J. M. RUSKIN, «An Evaluative Review of Family Interaction Research», *Fam. Process*, 11, 1972, 365 ss.; J. H. WEAKLAND, «The Double Bind Theory. A reflexive hindsight», *Family Process*, 13, 1974, 269 ss.; S. S. KETY, «From Rationalization to Reason», *American Journal of Psychiatry*, 131, 1974, 957 ss.; D. REISS, «The Family and Schizophrenia», *American Journal of Psychiatry*, 133, 1976, 181 ss.

cuenta de que está actuando en actitud orientada al éxito y manteniendo sólo una apariencia de acción comunicativa. El lugar que en el marco de una teoría de la acción comunicativa corresponde a esta comunicación sistemáticamente distorsionada se desprende del esquema siguiente:

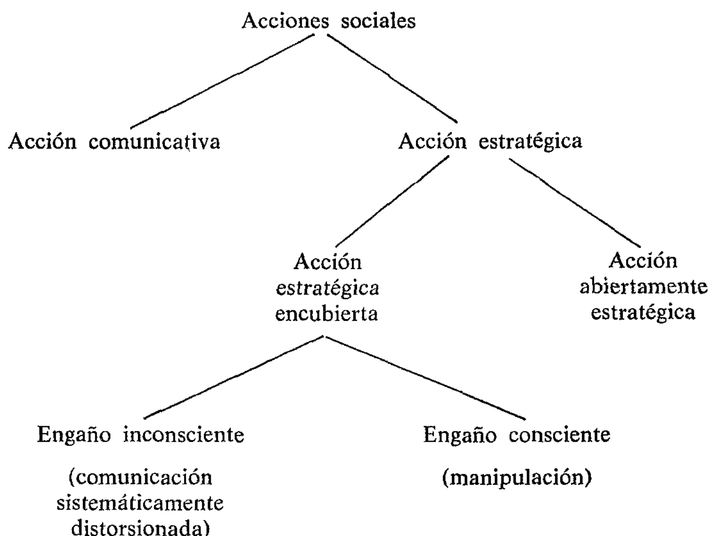


Fig. 18

Pero la principal ventaja que la pragmática formal ofrece en nuestro contexto es que con los tipos puros de interacción lingüísticamente mediada pone de relieve precisamente aquellos aspectos bajo los que las acciones sociales materializan o encarnan diversas clases de saber. La teoría de la acción comunicativa puede resarcir las debilidades que hemos descubierto en la teoría weberiana de la acción, pues no se empecina en la racionalidad con arreglo a fines como único aspecto bajo el que las acciones pueden criticarse y corregirse. Paso a señalar brevemente los diversos aspectos de la racionalidad de la acción valiéndome de los tipos de acción que he introducido:

Las *acciones teleológicas* pueden juzgarse bajo el aspecto de su *eficacia*. Las reglas de acción materializan o encarnan aquí un saber *técnica y estratégicamente utilizable*, susceptible de crí-

tica en lo que toca a las pretensiones de verdad que plantea, y susceptible de mejora por vía de acoplamiento realimentativo con el crecimiento del saber teórico-empírico. Este saber se acumula en forma de tecnologías y estrategias.

Los actos de habla constatativos, los cuales no solamente encarnan un saber, sino que lo exponen explícitamente y hacen posible las «conversaciones», son susceptibles de crítica bajo el aspecto de verdad. Cuando las controversias sobre la verdad de los enunciados se tornan pertinaces puede recurrirse al *discurso teórico* como forma de proseguir, con otros medios, la acción orientada al entendimiento. Cuando este examen discursivo pierde su carácter ad hoc y el saber empírico es cuestionado de forma sistemática; cuando los procesos de aprendizaje, inicialmente irreflexivos, se hacen pasar por las esclusas de las argumentaciones, se producen efectos acumulativos. Este saber queda acumulado en forma de *teorías.*

Las *acciones reguladas por normas* encarnan un saber práctico-moral. Pueden ser cuestionadas bajo el aspecto de rectitud. Cuando tal pretensión de rectitud se torna problemática, puede, al igual que la pretensión de verdad, convertirse en tema y ser examinada discursivamente. Cuando se producen perturbaciones en el uso regulativo del lenguaje puede recurrirse al discurso práctico como forma de proseguir, con otros medios, la acción consensual. En las argumentaciones práctico-morales los participantes pueden examinar, tanto la rectitud de una determinada acción en relación con una norma dada, como también, en un segundo paso, la rectitud de esa norma misma. Este saber se transmite en forma de representaciones morales y jurídicas.

Las *acciones dramatúrgicas* materializan un saber acerca de la subjetividad del agente, subjetividad que es en cada caso la del propio sujeto. Estas manifestaciones pueden criticarse como no veraces, esto es, ser rechazadas como engaños o autoengaños. Los autoengaños pueden disolverse con medios argumentativos en diálogos terapéuticos. El saber expresivo puede explicitarse en forma de aquellos valores que subyacen a la interpretación de las necesidades, a la interpretación de los deseos y a las actitudes afectivas. Los estándares de valor dependen, a su vez, de innovaciones en el ámbito de las expresiones evaluativas. Estas se reflejan de forma ejemplar en las obras de arte. Los aspectos de la racionalidad de la acción pueden compendiarse en el siguiente esquema:

Tipos de acción	Tipo de saber materializado	Forma de argumentación	Tipos de saber transmitido
Acción teleológica: instrumental estratégica	Saber utilizable en técnicas y estrategias	Discurso teórico	Tecnologías/ estrategias
Actos de habla constatativos (conversación)	Saber teórico-empírico	Discurso teórico	Teorías
Acción regulada por normas	Saber práctico-moral	Discurso práctico	Representaciones morales y jurídicas
Acción dramatúrgica	Saber práctico-estético	Crítica terapéutica y crítica estética	Obras de arte

Fig. 19. Aspecto de la racionalidad de la acción

ad c) Esta combinación y articulación de orientaciones de la acción, tipos de saber y formas de argumentación viene inspirada, naturalmente, por la idea de Weber de que en la modernidad europea asistimos a la diferenciación de stocks de saber explícito que afluyen a los distintos ámbitos de la acción cotidiana institucionalizada y que en cierto modo someten las orientaciones de la acción, hasta ese momento de tipo tradicionalista, a una presión racionalizadora. Los aspectos de la racionalidad de la acción, que el análisis de la acción comunicativa nos descubre han de permitirnos ahora aprehender los procesos de la racionalización social en toda su latitud y no ya sólo bajo el punto de vista selectivo de la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines.

Sin embargo, en todo este planteamiento no resalta lo bastante el papel del *saber implícito*. No queda claro qué aspecto tiene el horizonte de la acción cotidiana al que afluye el saber de los expertos de las distintas esferas de la cultura ni cómo cambia en efecto la práctica comunicativa cotidiana bajo ese aporte

de saber. Pues bien, el concepto de acción orientada al entendimiento ofrece una ulterior ventaja de tipo muy *distinto,* a saber: la de iluminar ese *transfondo de saber implícito* que penetra *a tergo* en los procesos cooperativos de interpretación. La acción comunicativa se desarrolla dentro de un mundo de la vida que queda a las espaldas de los participantes en la comunicación. A éstos sólo les es presente en la forma prerreflexiva de unos supuestos de fondo que se dan por descontados y de unas habilidades que se dominan sin hacerse problema de ellas.

Si en algo convergen las investigaciones sociolingüísticas, etnolingüísticas y psicolingüísticas del último decenio es en la idea, más que demostrada, de que el saber contextual y de fondo que colectivamente comparten hablantes y oyentes determina en un grado extraordinariamente alto la interpretación de sus emisiones explícitas. Searle ha aprendido esta lección de la pragmática empírica. Critica la opinión prevaleciente durante mucho tiempo de que las oraciones poseen un significado literal sólo en virtud de las reglas de uso de las expresiones que contienen [88]. También yo he empezado construyendo el significado de los actos de habla como un significado literal en este sentido. Ciertamente que éste no podía ser pensado con independencia de las condiciones contextuales. Para cada tipo de acto de habla tenían que cumplirse condiciones contextuales *de carácter general* para que el hablante pudiera conseguir un éxito ilocucionario. Pero estas condiciones contextuales de carácter general podían por su parte inferirse, éste era el supuesto, del significado general de las expresiones lingüísticas empleadas en los actos de habla estándar. Y, en efecto, el conocimiento de las condiciones bajo las que un acto de habla puede ser aceptado como válido no puede depender *por completo* de un saber de fondo contingente, pues de otro modo la pragmática formal perdería su objeto.

Ahora bien, Searle demuestra valiéndose de afirmaciones («el gato está sobre la alfombra») y de imperativos simples («dame una hamburguesa») que las condiciones de verdad o las condiciones de cumplimiento de las respectivas oraciones enunciativas y oraciones de exigencia que se emplean en tales afir-

---

[88] J. SEARLE «Literal Meaning», en SEARLE (1979), 117 ss.; cfr. también R. D. VAN VALIN, «Meaning and Interpretation», *Journal of Pragmatics*, 4, 1980, 213 ss.

maciones e imperativos no pueden especificarse con independencia del contexto. Y en cuanto empezamos a introducir variaciones en los *supuestos de fondo,* sean éstos relativamente profundos, o sean triviales, nos damos cuenta de que las condiciones de validez, aparentemente invariables respecto del contexto, cambian de sentido, es decir, de que en modo alguno son absolutas. Searle no llega tan lejos como para discutir a las oraciones y emisiones un sentido literal. Pero sustenta la tesis de que el significado literal de una expresión es relativo a un transfondo de saber implícito, mudable, que normalmente los participantes consideran trivial y dan por descontado.

Esta afirmación de relatividad no tiene el sentido de reducir el significado de un acto de habla a lo que el hablante quiere decir con él en un contexto contingente. Searle no sostiene sin más un relativismo del significado de las expresiones lingüísticas, pues el significado de éstas no cambia en modo alguno al pasar de un contexto contingente al siguiente. La relatividad del significado literal de una expresión sólo la descubrimos mediante un *tipo de problematización* que no está sin más en nuestra mano. Esa problematización es resultado de problemas que surgen objetivamente y que sacuden nuestra visión natural del mundo. Este fundamental saber de fondo, que tácitamente ha de completar al conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de las emisiones lingüísticas estandarizadas para que el oyente pueda entender el significado literal, tiene propiedades notables: se trata de un saber *implícito* que no puede ser expuesto en un número finito de proposiciones; se trata de un saber *holísticamente estructurado* cuyos elementos se remiten unos a otros; y se trata de un saber que no está a nuestra disposición, en el sentido de que no está en nuestra mano hacerlo consciente ni cuestionarlo a voluntad. Y cuando, pese a todo, los filósofos lo intentan, ese saber se muestra en forma de certezas de sentido común, por las que se interesó, por ejemplo, G. E. Moore [89] y a las que se refiere Wittgenstein en sus reflexiones *Sobre la certeza.*

Wittgenstein llama a estas certezas partes integrantes de nuestra imagen del mundo «que están de tal modo afincadas en todas

[89] G. E. Moore, «Proof of an External World», en *Proceedings of the British Academy,* Londres, 1939.

mis preguntas y respuestas que no puedo asirlas» [90]. Como absurdas aparecen solamente aquellas opiniones que no se acomodan a esas certezas tan incuestionadas como fundamentales: «No es que yo pueda describir el sistema de estas convicciones. Pero mis convicciones forman un sistema, un edificio» [91]. Wittgenstein caracteriza el dogmatismo de esas *suposiciones y habilidades de fondo cotidianas* de forma similar a como A. Schütz caracteriza el modo de autoevidencia en que nos es presente el *mundo de la vida* como transfondo prerreflexivo: «El niño aprende a creer un conjunto de cosas, es decir, aprende a actuar de acuerdo con esa fe. Poco a poco se va formando un sistema de creencias, de las que algunas son irrevocablemente fijas y otras más o menos móviles. Lo fijo no lo es porque sea en sí manifiesto o evidente sino porque está sostenido por lo que le rodea» [92]. Los significados literales lo son, pues, relativamente a un saber profundamente arraigado, implícito, *del que* normalmente no sabemos nada porque nos es absolutamente aproblemático y no alcanza el ámbito de las emisiones comunicativas, que son las que pueden ser válidas o inválidas: «Si lo verdadero es lo fundado, entonces el fundamento no es ni verdadero ni falso» [93].

Searle descubre esta capa de saber cosmovisivo operante en la vida cotidiana, como el transfondo con que el oyente tiene que estar familiarizado para poder entender el significado literal de los actos de habla, y actuar comunicativamente. Con ello dirige la atención sobre un continente que permanece oculto mientras el teórico se limite a analizar el acto de habla desde el ángulo visual del hablante, el cual se refiere siempre con su emisión a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo. Sólo cuando nos volvemos sobre este horizonte contextualizador que es el mundo de la vida, desde y a partir del cual, los participantes en la comunicación se entienden entre sí sobre algo, se transforma el campo visual de suerte que se tornan visibles los puntos de conexión entre teoría de la acción y teoría de la sociedad: el concepto de sociedad ha de conectarse con un concepto de mundo de la vida complementario del de acción comunicativa. Pues es entonces cuando la acción comunicativa cobra primariamente interés como principio de socializa-

[90] L. WITTGENSTEIN (1970), 35, § 103.
[91] WITTGENSTEIN (1970), 35, § 102.
[92] WITTGENSTEIN (1970), 146, § 144.
[93] WITTGENSTEIN (1970), 59, § 205.

ción (*Vergesellschaftung*), al tiempo que los procesos de racionalización social adquieren una significación distinta. Pues éstos se cumplen más bien en las estructuras implícitamente sabidas del mundo de la vida y no, como sugiere Weber, en las orientaciones de acción explícitamente conscientes. En el Interludio Segundo volveré sobre este tema.

IV

DE LUKÁCS A ADORNO: LA RACIONALIZACIÓN COMO COSIFICACIÓN

La crítica a los fundamentos de la teoría weberiana de la acción puede partir de una línea de argumentación que, como he mostrado, está implícita en los textos de Weber. Pero esta crítica me ha conducido a una alternativa que exige un cambio de paradigma: pasar del paradigma de la acción teleológica al de la acción comunicativa. Semejante cambio fue algo que Weber ni vislumbró ni, mucho menos, realizó. Pensar en el «sentido» como concepto básico de una teoría de la comunicación era algo que no podía caber en la cabeza de un neokantiano formado en la tradición de la filosofía de la conciencia. Y otro tanto cabe decir de ese concepto de racionalización social que puede proyectarse desde la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento, y que se refiere al mundo de la vida como un saber de fondo compartido y dado por descontado en la acción actual.

La racionalización social significa entonces, no la difusión de la acción racional con arreglo a fines y la transformación de los ámbitos de acción comunicativa en subsistemas de acción racional con arreglo a fines. El punto de referencia ha de constituirlo más bien el potencial de racionalidad ínsito en la base de validez del habla. Este no se detiene nunca por completo; pero puede quedar activado a niveles distintos que dependen del grado de racionalización del saber cosmovisivo. En la medida en que las acciones sociales quedan coordinadas a través del entendimiento, son las condiciones formales del consenso racionalmente motivado las que determinan cómo pueden racionalizarse las rela-

ciones que los participantes en la interacción traban entre sí. Básicamente éstas pueden considerarse racionales en la medida en que las decisiones sí/no que en cada sazón sirven de soporte al consenso surgen de los procesos de interpretación *de los participantes mismos.* Parejamente, un mundo de la vida puede considerarse racionalizado en la medida en que permite interacciones que no vienen regidas por una consenso normativamente *adscrito,* sino —directa o indirectamente— por un consenso comunicativamente *alcanzado.*

Como ya vimos, el tránsito a la modernidad se caracteriza para Weber por una diferenciación de esferas de valor y de estructuras de conciencia que hacen posible una transformación crítica del saber tradicional, guiada por pretensiones de validez específicas para cada esfera. Lo cual es condición necesaria para la institucionalización de sistemas de saber y de procesos de aprendizaje correspondientemente diferenciados. En esta línea de institucionalización tenemos *a)* el establecimiento de un subsistema para la ciencia, en donde los problemas de las ciencias experimentales pueden discutirse y elaborarse según criterios de verdad internos, con independencia de las doctrinas teológicas y separadamente de las cuestiones práctico-morales básicas; *b)* la institucionalización de un espacio para el arte en donde la producción artística se libera progresivamente de las ataduras eclesiástico-cultuales y de las que después le impuso el mecenazgo en las cortes principescas, y en donde la recepción de los productos artísticos por el público gozador del arte, constituido por lectores, espectadores y oyentes, queda mediatizada por una crítica de arte de carácter profesional; y finalmente *c*) la elaboración intelectual especializada de cuestiones éticas, de cuestiones relativas a la teoría del Estado y de cuestiones relativas a la ciencia jurídica en las Facultades de Derecho, en el sistema jurídico y en la esfera de la opinión pública jurídica.

A medida que la producción institucionalizada de este saber, que es un saber especializado según pretensiones de validez cognoscitivas, normativas y estéticas, se torna eficaz en el plano de la comunicación cotidiana sustituyendo así al saber tradicional en su función de dirigir la acción, tiene lugar una racionalización de la práctica cotidiana que sólo nos resulta accesible desde la perspectiva de la acción orientada al entendimiento —una racionalización del mundo de la vida a la que Weber, a diferencia de lo que ocurre con la racionalización de sistemas de acción ta-

les como la economía o el Estado, presta muy poca atención—. En el mundo de la vida racionalizado, la necesidad de entendimiento queda cada vez menos cubierta por un stock de interpretaciones refrendadas por la tradición y, por lo mismo, inmunes a la crítica; en el nivel de una comprensión del mundo enteramente decentrada la necesidad de consenso tiene que ser satisfecha cada vez más a menudo mediante un acuerdo que, al tener que ser racionalmente motivado, comporta sus riesgos —acuerdo que puede adoptar, o bien la forma directa de interpretaciones generadas por los propios participantes, o bien la forma de un saber profesional de expertos que es después objeto de una tradicionalización secundaria—. De este modo, la acción comunicativa queda gravada con expectativas de consenso y riesgos de disentimiento que plantean grandes exigencias al entendimiento como mecanismo de coordinación de la acción. Son muchos, en efecto, los fenómenos en que puede leerse el creciente subjetivismo de las opiniones, de las obligaciones y de las necesidades, la reflexividad de la comprensión del tiempo y la movilización de la conciencia del espacio. La fe religiosa se privatiza. Con la familia burguesa y con la decentralización de la comunidad religiosa surge una esfera nueva de intimidad que se autoexplicita en una ensimismada cultura de la reflexión y del sentimiento, y que cambia las condiciones de socialización. Simultáneamente, se forma una opinión pública política, un espacio público que las personas privadas pueden utilizar como medio de crítica permanente, y que cambia las condiciones de legitimación del poder político. Las consecuencias de la racionalización del mundo de la vida ofrecen una doble haz: lo que unos celebran como individualismo institucionalizado (Parsons), otros lo recusan como un subjetivismo que entierra las instituciones consagradas por la tradición, desborda la capacidad de decisión de los individuos y provoca una conciencia de crisis permanente, poniendo con ello en peligro la integración social (A. Gehlen).

Desde la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento la racionalización aparece, pues, ante todo como una reestructuración del mundo de la vida, como un proceso que obra sobre la comunicación cotidiana a través de la diferenciación de sistemas de saber, afectando así, lo mismo a las formas de reproducción cultural que a las formas de interacción social y de socialización. Sobre este transfondo, la emergencia de subsistemas de acción racional con arreglo a fines adquiere un

significado *distinto* que en el contexto de las investigaciones de Weber. También Weber proyecta este proceso global de racionalización sobre el plano de la teoría de la acción entendiéndolo como una tendencia a la sustitución de la acción comunitaria por la acción societaria. Pero sólo cuando en la «acción societaria» distinguimos entre acción orientada al entendimiento y acción orientada al éxito, cabe entender como desarrollos *complementarios* la racionalización comunicativa de la acción cotidiana y la formación de subsistemas en que se institucionalizan la acción económica y la acción administrativa racionales con arreglo a fines. Ciertamente que ambos desarrollos reflejan una encarnación institucional de complejos de racionalidad, pero éste es sólo un lado de la cuestión, ya que en otro aspecto se trata de tendencias *opuestas*.

Cuando los contextos normativos saltan por encima de las barreras de las instituciones consagradas por la tradición y la acción comunicativa se libera de ellas, lo que quiere decir: cuando tanto los unos como la otra se liberan del consenso adscrito, empieza a pesar sobre el mecanismo del entendimiento (y a desbordarlo) una creciente necesidad de coordinación. Por otra parte, en dos ámbitos de acción que resultan centrales, en vez de instituciones aparecen «institutos» (*Anstalten*) y organizaciones de un nuevo tipo, las cuales se constituyen sobre la base de medios de comunicación que desenganchan la acción de los procesos de entendimiento y la coordinan a través de valores instrumentales generalizados como son el dinero y el poder. Estos medios de control sustituyen al lenguaje como mecanismo de coordinación de la acción. Liberan la acción social del tipo de integración que discurre a través del consenso sobre valores y la asientan sobre una racionalidad con arreglo a fines cuyos resultados gobiernan. Weber plantea su teoría de la acción en términos tan estrechos que no puede reconocer en el dinero y en el poder los medios de comunicación que, *sustituyendo al lenguaje,* posibilitan la diferenciación de subsistemas de acción racional con arreglo a fines. Son estos medios y no directamente las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines los que necesitan de un anclaje institucional y motivacional en el mundo de la vida: la legitimidad del orden jurídico y el fundamento práctico-moral de los ámbitos de acción juridizados, esto es, formalmente organizados, constituyen los eslabones que vinculan con el mundo de la vida al sistema económico diferenciado a

través del medio dinero y al sistema administrativo diferenciado a través del medio poder. Weber tiene razón cuando parte de estos dos complejos institucionales para descifrar la modernización como una racionalización en sí contradictoria.

Pero sólo haciendo uso de la conceptuación propia de la acción comunicativa obtenemos la perspectiva desde la que el proceso de racionalización social aparece desde el principio como contradictorio. Se trata de una contradicción entre la racionalización de la comunicación cotidiana, ligada a las estructuras intersubjetivas del mundo de la vida, para la que el lenguaje representa el medio genuino e insustituible de entendimiento, y la creciente complejidad de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines en donde coordinan la acción medios de control como el dinero y el poder. Se produce una competencia, pues, no entre el *tipo de acción orientada al entendimiento y el tipo de acción orientada al éxito,* sino entre *principios de integración social:* entre mecanismo que representa una comunicación lingüística orientada por pretensiones de validez, el cual emerge de forma cada vez más pura de la racionalización del mundo de la vida, y los medios de control deslingüistizados a través de los cuales se diferencian los subsistemas de acción orientada al éxito. La paradoja de la racionalización de que habla Max Weber podemos formularla, entonces, en términos abstractos de la siguiente forma: la racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración que es el entendimiento y que, bajo determinadas condiciones, puede incluso reobrar, con efectos desintegradores, sobre el mundo de la vida.

Ahora bien, no quisiera imponer a Weber esta tesis desde fuera, sino que trataré de obtenerla por vía de una argumentación en que aprovecharé los resultados de la propia historia de la teoría sociológica. En forma de una dialéctica entre trabajo muerto y trabajo vivo encontramos en Marx un equivalente de esta dialéctica de la racionalización social. Como muestran los pasajes históricos de *El capital,* Marx investiga cómo el proceso de acumulación socava el mundo de la vida de aquellos productores que sólo pueden ofrecer como mercancía su propia fuerza de trabajo. Persigue el proceso contradictoria de la racionalización social analizando los movimientos autodestructivos de un sistema económico que, sobre la base del trabajo asalariado, organiza la producción de bienes como generación de valores de

cambio y que por esta vía ataca y desintegra el mundo de la vida de las clases implicadas en esas transacciones. El socialismo se sitúa para Marx en la línea de fuga de una racionalización del mundo de la vida que resultó *fallida* a consecuencia del tipo de disolución que el capitalismo opera en las formas de vida tradicionales. Pero no quiero entrar aquí en las interesantes relaciones entre Weber y Marx [1], sino que voy a tomar el hilo de la argumentación en el punto en que los representantes del marxismo occidental, como primero Lukács y después Horkheimer y Adorno, hacen suya la teoría weberiana de la racionalización y la ponen en relación con la dialéctica de trabajo muerto y trabajo vivo, de sistema y eticidad, que estudiaron Hegel y Marx.

En esta tradición se plantean los dos problemas que aún hoy siguen siendo determinantes para la teoría de la sociedad. Se trata, de un lado, de ampliar el concepto de acción y de relativizar la categoría de actividad teleológica recurriendo para ello a un modelo de entendimiento, que no solamente presupone pasar de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, sino también el desarrollo y radicalización del análisis del lenguaje en términos de una teoría de la comunicación [2]. Pero junto a un modelo de entendimiento, que no solamente presupone además, de llevar a cabo una integración de teoría de sistemas y teoría de la acción —integración que, si no queremos que acabe, como acaece en Parsons, en una absorción de la teoría de la acción por la teoría de sistemas, sólo será posible si se logra distinguir con claridad entre racionalización del mundo de la vida y racionalización de los subsistemas sociales—. En el primer caso la racionalización es resultado de la diferenciación estructural del mundo de la vida, en el segundo del aumento de complejidad de los subsistemas de acción. La teoría de sistemas y la teoría de la acción son los *disjecta membra* de un concepto dialéctico de totalidad que Marx, e incluso el propio Lukács, siguieron utilizando todavía sin lograr reconstruirlo en conceptos que representasen un equivalente de los conceptos básicos de la

---

[1] K. Löwith, «M. Weber und K. Marx», en Löwith (1960), 1 ss.; W. Schluchter (1972); N. Birnbaum, «Conflicting Interpretations of the Rise of Capitalism», *British Journal of Sociology*, 4, 1953, 125-140; A. Giddens, «Marx, Weber and the Development of Capitalism», *Sociology*, 4, 1970, 289-310.

[2] Véase más arriba, pp. 351 ss.

Lógica de Hegel, Lógica que ellos habían rechazado por idealista.

Voy a entrar primero en la recepción marxista de la teoría weberiana de la racionalización por parte de Lukács, Horkheimer y Adorno [1], para mostrar después, analizando el desarrollo aporético de la crítica de la razón instrumental, cómo esta problemática hace saltar los límites de la filosofía de la conciencia [2].

1. Max Weber en la tradición del marxismo occidental

Cuando se parte de las posiciones teóricas a que Horkheimer y Adorno habían llevado a principios de los años cuarenta la teoría crítica [3], saltan a la vista las convergencias entre la tesis weberiana de la racionalización y la «crítica de la razón instrumental» que se mueve en la tradición Marx-Lukács. Esto queda especialmente de manifiesto en el libro homónimo de Horkheimer publicado en 1946 [4].

Horkheimer comparte con Weber la idea de que la racionalidad formal «está a la base de la actual cultura industrial» [5]. Bajo el concepto de racionalidad formal, Weber había compendiado las determinaciones que hacen posible la «calculabilidad» y «previsibilidad» de las acciones: bajo el aspecto instrumental, la eficacia de los medios disponibles, y bajo el aspecto estratégico, la corrección en la elección de los medios para preferencias, medios y condiciones marginales dadas. Weber llama «formal» especialmente a este segundo aspecto de racionalidad electiva, contraponiéndolo al enjuiciamiento material de los valores que subyacen a las preferencias subjetivas. Utiliza también ese concepto

---

3 Sobre la historia del Instituto de Investigación Social en los años de la emigración, cfr. M. Jay, *The Dialectical Imagination,* Boston, 1973 [Versión castellana: *La imaginación dialéctica (Una historia de la Escuela de Francfort,* Madrid, 1986³]; H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfharung,* Francfort, 1978; D. Held, *Introduction to Critical Theory,* Londres, 1980.

4 M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft,* Francfort, 1967.

5 Horkheimer (1967), 13.

como sinónimo de racionalidad con arreglo a fines. Esta se refiere a la estructura de las orientaciones de acción que vienen determinadas por la racionalidad cognitivo-instrumental con abstracción de los criterios de racionalidad práctico-moral o práctico-estética. Weber subraya el *incremento* de racionalidad que se produce con la diferenciación de una esfera de valor cognoscitiva en sentido estricto y de procesos de aprendizaje organizados científicamente: cadenas más largas de acciones pueden ahora ser valoradas sistemáticamente bajo el aspecto de validez que constituyen la verdad y la eficacia, y ser calculadas y mejoradas en el sentido de la racionalidad formal. Horkheimer, por el contrario, subraya la *pérdida* de racionalidad que se produce a medida que las acciones sólo pueden ser ya juzgadas, planteadas y justificadas bajo aspectos cognoscitivos. Esto es algo que se expresa incluso en la propia elección de los términos. Horkheimer equipara «racionalidad con arreglo a fines» y «razón instrumental». La ironía de esta forma de expresarse radica en que la razón, que según Kant hace referencia a la facultad de las ideas y que incluye tanto la razón práctica como la facultad del juicio estético, queda identificada con aquello de lo que Kant la distingue cuidadosamente, esto es, con la actividad «intelectiva» del sujeto que conoce y actúa de acuerdo con imperativos técnicos: «Cuando se concibió la idea de razón, su función era algo más que la de regular meramente la relación entre medios y fines; fue considerada como instrumento para entender los fines, *para determinarlos*» [6].

Pese a esta diferencia de acentos, Horkheimer se atiene a las dos tesis que constituyen los componentes explicativos del diagnóstico que Weber hace de la actualidad: la tesis de la pérdida de sentido [1] y la tesis de la pérdida de libertad [2]; las diferencias sólo se producen en la fundamentación de estas tesis, para la que Horkheimer busca arrimo en la interpretación que Lukács propone de la racionalización capitalista como cosificación [3].

[1] *Tesis de la pérdida de sentido.*—Horkheimer presenta la razón instrumental como «razón subjetiva» y la contrapone a la «razón objetiva». El resultado de ello es una perspectiva que va más allá de la unidad de una razón diferenciada en sí misma y que vuelve a conectar con la Metafísica: ya no es Kant sino

[6] HORKHEIMER (1967), 21.

la Metafísica la que constituye el contraste propiamente dicho con una conciencia que sólo admite como racional la facultad de la racionalidad formal, es decir, «la capacidad de calcular probabilidades y de elegir así los medios adecuados para un fin dado» [7]: «El punto focal de la teoría de la razón objetiva lo ocupaba, no la correcta coordinación de comportamiento y fin, sino los conceptos —por mitológicos que hoy puedan sonarnos— relativos a la idea del sumo bien, al problema del destino del hombre, y a la manera de realizar los fines supremos» [8]. La expresión «razón objetiva» se refiere, pues, al pensamiento ontológico que había impulsado la racionalización de las imágenes del mundo y había entendido el mundo humano como parte de un orden cosmológico: «Los sistemas filosóficos de la razón objetiva llevaban aneja la convicción de que es posible descubrir una estructura omnicomprensiva o fundamental del ser y deducir de ella una concepción del destino humano» [9].

El trasfondo sobre el que resalta la historia de la conciencia moderna, el trasfondo sobre el que se yergue la formación de la razón instrumental como forma dominante de racionalidad, lo constituyen aquellas imágenes religioso-metafísicas del mundo en las que Weber había leído el proceso de desencantamiento (aunque más bien desde el punto de vista de la racionalización ética que de la racionalización teorética). Y lo mismo que Weber, Horkheimer ve el resultado de este desarrollo de las imágenes del mundo en la formación de esferas culturales de valor que obedece cada una su propia legalidad específica: «Esta división de esferas culturales se debe a que la verdad objetiva universal es sustituida por una razón formalizada, relativista en lo más hondo» [10]. A la subjetivización de la razón responde la irracionalización de la moral y del arte. Los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* [11], cuyo contenido sistemático Horkheimer se limita a resumir en su *Crítica de la razón instrumental,* dedicaron un capítulo a una novela de Sade para mostrar que los «escritores *sombríos de la burguesía», incluso en el paradigmático siglo de* la Ilustración, fueron conscientes hasta sus últimas consecuencias

7 HORKHEIMER (1967), 17.
8 HORKHEIMER (1967), 16.
9 HORKHEIMER (1967), 22.
10 HORKHEIMER (1967), 28.
11 M. HORKHEIMER y Th. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung,* Amsterdam, 1947.

de la disociación de razón y moral: «No disimularon que la razón formalista no guardaba una conexión más íntima con la moralidad que con la inmoralidad» [12]. Y otro tanto afirma Horkheimer de la evolución del arte moderno: la disociación de arte y razón «convierte las obras de arte en mercancías culturales y trueca su consumo en una serie de sentimientos ocasionales, sin relación con nuestras verdaderas intenciones y aspiraciones» [13].

Ciertamente que Horkheimer se distingue de Weber en la valoración que hace de la separación de las esferas de valor cognoscitiva, normativa y expresiva. Evocando el concepto enfático de verdad de la Metafísica, del que curiosamente Weber nunca se había ocupado de forma sistemática, Horkheimer dramatiza dos aspectos de este interno desgarramiento de la razón: por un lado, ve que las esferas de valor normativa y expresiva quedan despojadas de toda pretensión inmanente de validez, de suerte que ya no puede hablarse de *racionalidad* moral y de *racionalidad* estética; por otra parte, aunque de forma vacilante, sigue atribuyendo al pensamiento especulativo, trasformado ahora en crítica, una fuerza restitutoria que Weber hubiera considerado utópica, sospechosa del falso carisma de la razón. Pero en lo que ambos coinciden es en la tesis de que el hontanar de sentido que supuso la unidad de las imágenes del mundo religioso-metafísicas se seca, de que esta circunstancia pone en cuestión la unidad de los mundos de la vida modernizados y, con ello, pone seriamente en peligro la identidad de los sujetos socializados y su solidaridad social.

La modernidad se caracteriza también para Horkheimer porque ese mismo desencantamiento merced al cual la religión y la Metafísica habían superado la etapa del pensamiento mágico-mítico ha sacudido ahora el propio núcleo de las imágenes del mundo racionalizadas, esto es, la credibilidad de los principios teológicos y ontológico-cosmológicos. El saber religioso-metafísico recibido como doctrina se ha fosilizado en dogma; la revelación y la sabiduría recibida se mudan en mera tradición; la convicción, en un asentimiento subjetivo. La forma misma de pensamiento que encarnan las imágenes del mundo se torna obsoleta, el saber de salvación y el saber cosmológico se diluyen en creencias últimas de tipo subjetivo. Es ahora cuando pueden apa-

---

12 Horkheimer y Adorno (1947), 141.

13 Horkheimer (1967), 47.

recer fenómenos tales como el *fanatismo de la fe* y el *tradicionalismo de la cultura,* que se presentan como fenómenos concomitantes del protestantismo, por un lado, y del humanismo, por otro. En cuanto el conocimiento de Dios, en quien todavía permanecen indivisos los aspectos de lo verdadero, lo bueno y lo perfecto, se enfrenta a esos sistemas de saber que se especializan atendiendo, respectivamente, a criterios de verdad proposicional, de rectitud normativa y de autenticidad o belleza, el modo de adhesión a las convicciones religiosas pierde esa naturalidad que una convicción sólo puede obtener de las buenas razones que la avalan.

En adelante la *fe* religiosa se caracteriza por los momentos de ceguera, de mera opinión, de autoavasallamiento —la fe y el saber se separan—: «La fe es un concepto privado: queda aniquilado como fe en cuanto ésta se ve en la necesidad de poner de relieve a cada paso su oposición o su concordancia con el saber. Al tener que apelar a las limitaciones del saber, queda ella misma limitada. La tentativa que la fe emprende en el protestantismo, de encontrar, como antaño, directamente en la palabra el principio de la verdad que le es trascendente y sin el que no puede subsistir, y de devolver a esa palabra su fuerza simbólica, ha tenido que pagarlo con la obediencia a la palabra. Al tener que permanecer irremisiblemente encadenada al saber como amigo o como enemigo, la fe perpetúa esa separación en su afán de superarla: el fanatismo es la marca de su no verdad, la confesión objetiva de que quien *solamente* cree ha dejado ya de creer» [14].

Mas, por otro lado, de la filosofía moderna la cual, como oponente y a la par heredera que es de la religión, se identifica equívocamente con la ciencia y se salva transitoriamente en ella, se desgaja un *saber vuelto hacia el patrimonio cultural.* Su justificación consiste, primariamente, en proseguir tradiciones. La dificultad del tradicionalismo de la cultura consiste en que tiene que ocultar sus propios fundamentos; pues sólo necesitan de ese tipo de evocación aquellas tradiciones que han perdido el aval de las buenas razones. Todo tradicionalismo lleva la marca de un *neo*tradicionalismo: «¿Cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón? La justicia, la igualdad, la felicidad, la tolerancia, todos los conceptos que, como hemos dicho, los siglos

---

[14] HORKHEIMER y ADORNO (1947), 31 ss.

pasados consideraban inmanentes a la razón o sancionados por ella, han perdido sus raíces espirituales. Todavía continúan siendo fines y metas, pero no hay instancia racional alguna habilitada para atribuirles un valor y ponerlos en conexión con una realidad objetiva. Consagrados por documentos históricos venerables, es posible que todavía gocen de un cierto prestigio, y algunos están recogidos en las constituciones de los principales países. Mas no por eso cuentan con la confirmación de la razón en sentido moderno. ¿Quién puede decir que cualquiera de estos ideales guarda una relación más estrecha con la verdad que su contrario?» [15].

Esta segunda hornada de desencantamiento, conscientemente promovida por el historicismo, tiene como irónica consecuencia un retorno de las potencias demónicas que en un principio habían sido vencidas por la fuerza unificante, creadora de sentido unitario, que poseyeron las imágenes religiosas y metafísicas del mundo. La tesis desarrollada en la *Dialéctica de la Ilustración* de que la Ilustración se trueca en mito coincide con la tesis que Weber sustenta en la *Zwischenbetrachtung*. Cuando más «brusca e irresolublemente resalta la peculiaridad específica de cada esfera especial que viene al mundo», tanto más impotente resulta la búsqueda de salvación y de sabiduría frente a un politeísmo revitalizado, frente a una lucha de los dioses que ahora, por cierto, es conducida por la razón sujetiva bajo el *signo de poderes impersonales*. Este nuevo politeísmo, al quedar despojado de su forma mítica, ha perdido ya su fuerza vinculante y, desprovisto de su función de asegurar la integración social, no deja al destino más que su ceguera, esto es, el carácter fortuito de un enfrentamiento de convicciones últimas que se han vuelto irracionales. Incluso la ciencia se mueve sobre un fundamento vacilante que no es más seguro que el compromiso subjetivo de aquellos que se han resuelto a dejar clavar su vida en esa cruz [16].

---

15 HORKHEIMER (1967), 32.

16 De esta autocomprensión heroica de la ciencia moderna da testimonio Weber en su conferencia «Wissenschaft als Beruf» (WEBER, 1968 b, 582 ss.). También POPPER hace profesión de este subjetivismo al hacer derivar la crítica científica, no de una elección fundada entre saber y creer, sino de una decisión irracional entre dos clases de fe. K. R. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, II, Berna, 1958, 304. Véanse mis observaciones críticas en J. HABERMAS, «Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung», en HABERMAS (1971 a), 307 ss.

Por lo demás, la razón subjetiva es razón instrumental, esto es, un instrumento de autoconservación. Horkheimer señala la idea de autoconservación como el principio que empuja a la razón subjetiva al delirio, ya que la idea de cualquier cosa que trascienda la subjetividad del autointerés queda despojada desde luego de cualquier tipo de racionalidad: «La vida de la tribu totémica, del clan, de la iglesia de medievo, de la nación en la era de las revoluciones burguesas, seguía patrones ideológicos que eran resultado de la evolución histórica. Tales modelos —mágicos, religiosos y filosóficos— reflejaban las distintas formas de dominación social. Constituían una masilla cultural, aun después de periclitado su papel en la producción; de este modo fomentaban *también* la idea de una verdad común, precisamente por el hecho de haber sido objetivados [...]. Estos sistemas anteriores se deshicieron porque las formas de solidaridad que fomentaban resultaron ser engañosas y las ideologías vinculadas a ellos se hicieron huecas y apologéticas» [17]. En este mismo contexto habla Max Weber de un dominio mundial de la falta de fraternidad.

Weber y Horkheimer coinciden, pues, en los rasgos fundamentales de un diagnóstico de nuestro tiempo, que ofrece curiosamente una doble haz:

— la credibilidad de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo ha sido víctima del propio proceso de racionalización al que esas imágenes debían su nacimiento; en este sentido la crítica que la Ilustración hace a la teología y a la ontología es racional, esto es, resulta convincente por razones internas, y es irreversible;
— esta segunda hornada de racionalización tras la superación del mito posibilita una conciencia moderna que viene determinada por la diferenciación de esferas culturales de valor que sigue cada una su propia lógica interna; esa diferenciación tiene como consecuencia la subjetivización de la fe y del saber: el arte y la moral quedan desgajadas de las pretensiones de verdad proposicional, mientras que la ciencia sólo mantiene una relación práctica con la acción racional con arreglo a fines (y pierde toda relación con la práctica comunicativa);

[17] HORKHEIMER (1967), 138 ss.

— la razón subjetiva funciona como instrumento de autoconservación en una lucha en que los participantes se orientan por convicciones subjetivas últimas, en principio irracionales e irreconciliables entre sí; esta razón subjetiva ya no puede fundar sentido alguno y, junto con la unidad del mundo de la vida, pone en peligro la integración de la sociedad;
— como la fuerza integradora que las imágenes del mundo poseyeron y la solidaridad social que determinaron no son, sin más, irracionales, esa «violenta separación de los ámbitos culturales» que son la ciencia, la moral y el arte no puede considerarse sin más como racional, aunque es verdad que es fruto de procesos de aprendizaje y, por lo mismo, tiene su origen en la razón.

[2] *La tesis de la pérdida de libertad.* Así como para deducir la tesis de la pérdida de sentido se recurre al proceso internamente reconstruible de racionalización *cultural*, para fundamentar la tesis de la pérdida de libertad se recurre a los procesos de racionalización *social.* Ciertamente que Webes y Horkheimer escogen puntos de referencia históricos distintos en la evolución europea, a saber: los siglos XVI y XVII y la última etapa del siglo XIX, respectivamente. En el primer caso se trata del período en que el protestantismo, el humanismo y la moderna evolución científica ponen en cuestión la unidad de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo. En el segundo, del período del liberalismo tardío, en el umbral del tránsito del capitalismo liberal al capitalismo organizado.

La evolución capitalista se nutre en su punto de partida de las cualidades de un modo de vida que debe su racionalidad metódica a la fuerza unificadora de la ética ascética que el protestantismo generaliza. Con una ligera reserva de carácter psicoanalítico, Horkheimer comparte la idea de Weber de que esta ética guiada por principios se convierte en la base sobre la que culturalmente se reproducen la independencia personal y la individualidad: «Con la negación de la voluntad de autoconservación en la tierra con vistas a la conservación del alma eterna el cristianismo se aferraba al valor infinito de todo hombre, una idea que incluso informó los sistemas no cristianos y anticristianos del mundo occidental. Ciertamente que el precio que hubo de pagarse fue la represión de los instintos vitales y —como tal represión nunca se logra— la hipocresía que domina nuestra

cultura. No obstante, la interiorización potenció la individualidad. Al negarse a sí mismo, al imitar el sacrificio de Cristo, el individuo cobra a la vez una nueva dimensión y se hace con un nuevo ideal conforme al que orienta su vida en la tierra» [18]. De una forma vaga, Horkheimer reitera la tesis de Weber acerca de los fundamentos ascético-religiosos de la acción económica racional de los empresarios capitalistas; el punto de referencia es aquí la era del liberalismo y no la fase de implantación de la nueva forma de producción: «El individualismo es el núcleo más íntimo de la teoría y práctica del liberalismo burgués, el cual considera que el progreso de la sociedad resulta de la automática acción recíproca de los intereses divergentes en un mercado libre. El individuo sólo podía mantenerse como ser social si perseguía sus intereses a largo plazo a costa de sus gustos efímeros e inmediatos. Quedaban así fortalecidas las cualidades de la individualidad suscitadas por la disciplina ascética del cristianismo» [19].

Horkheimer se contenta con estilizaciones que le sirven de trasfondo para destacar la tendencia al «ocaso del individuo». Y esa tendencia la funda, siguiendo otra vez a Weber, en la progresiva *burocratización, esto es, en la creciente complejidad* de las formas de organización dominantes en la economía y en el Estado. La fórmula «mundo administrado», que emplea Adorno, es el equivalente de la metáfora weberiana del «férreo estuche». Los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se desligan de los fundamentos motivacionales que Weber había estudiado en la ética protestante y que Horkheimer había descrito fijándose en el carácter social individualista que determinan. ¿Pero qué significa en concreto esa «pérdida de libertad» que ambos invocan?

Weber concibe la pérdida de libertad en términos de teoría de la acción. En la forma metódica de conducirse en la vida se encarna una racionalidad práctica merced a la cual la racionalidad con arreglo a fines queda referida a la racionalidad con arreglo a valores: las acciones racionales con arreglo a fines quedan gobernadas por el juicio moral y la voluntad autónoma de un individuo que se rige por principios (y que en este sentido actúa de forma racional con arreglo a valores). Pero a medida que avanza la burocratización de la economía y de la administración,

---

[18] HORKHEIMER *(1967), 132.*

[19] HORKHEIMER (1967), 133.

la «racionalidad con arreglo a fines» de las acciones (o, cuando menos, la racionalidad sistémica de las consecuencias de las acciones) ha de ser asegurada con independencia de los juicios y decisiones «racionales con arreglo a valores» de los miembros de la organización. Son las propias organizaciones las que se hacen cargo de la regulación de acciones que, por su lado subjetivo, sólo necesitan quedar ancladas ya en motivos utilitaristas generalizados. Esta emancipación de la subjetividad respecto de las determinaciones de la racionalidad práctico-moral queda reflejada en la polarización entre los «especialistas sin espíritu» y los «gozadores sin corazón». Weber no puede representarse una inversión de esta tendencia si no es en forma de un sometimiento de las maquinarias burocráticas a la voluntad de caudillos carismáticos: «Con la racionalización de los medios de satisfacción de las necesidades políticas y económicas la propagación de la disciplina se hace incontenible como fenómeno universal, restringiendo crecientemente el significado del carisma y de la acción individualmente diferenciada» [20]. Y si la batalla entre el carisma creador y la coartación burocrática de la libertad sólo puede ganarse ya poniendo coto a lo que se considera una marcha «incontenible» de la racionalización, entonces el único modelo de organización en el que para ello cabe aún pensar es el de «caudillo con máquina». En el ámbito económico esto significa el voluntarismo de líderes económicos de tipo autoritario, en el ámbito político una democracia plebiscitaria de líderes, y en los dos ámbitos una selección óptima de líderes. W. Mommsen reduce la posición de Weber a la «fórmula, sólo en apariencia paradójica, de la mayor libertad posible por medio de la mayor dominación posible» [21].

Horkheimer concibe la pérdida de libertad de modo parejo, aunque más bien en términos psicoanalíticos que en términos de teoría de la acción: el control del comportamiento pasa tendencialmente de la instancia de la conciencia de los individuos socializados a las instancias planificadoras de las organizaciones sociales. Los sujetos sienten cada vez menos necesidad de orientarse conforme a su superego y cada vez más necesidad de acomodarse a los imperativos de su entorno. Esta tesis sería recogida

[20] WEBER (1964), 695.

[21] W. MOMMSEN, *Max Weber, Gesellschaft, Politik und Geschichte,* Francfort, 1974, 138; cfr. también el estudio de W. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik 1890 bis 1920,* Tubinga, 1959.

después por D. Riesman, quien la interpreta, y trivializa, como el paso de una forma de vida «dirigida desde dentro» a una forma de vida «dirigida desde fuera» [22]: «Lo mismo que todo en la vida tiende hoy, cada vez más, a quedar sometido a la racionalización y a la planificación, así también la vida de cada individuo, incluyendo sus impulsos más íntimos que antes constituían su esfera privada, tiene que tener en cuenta los imperativos de la racionalización y de la planificación: la autoconservación del individuo presupone su acomodación a las exigencias del mantenimiento del sistema... Antes la realidad se contraponía al ideal desarrollado por un individuo al que se suponía autónomo, y quedaba confrontada con ese ideal; la realidad tenía que ser configurada en consonancia con él. Hoy este tipo de ideologías se ve comprometido al quedar sobrepasado por una idea de progreso, que, sin quererlo, facilita así la elevación de la realidad al rango de ideal. La acomodación se convierte entonces en criterio de todo tipo de comportamiento subjetivo pensable. El triunfo de la razón subjetiva formalizada es también el triunfo de una realidad que se enfrenta al sujeto como absoluta, como avasalladora» [23]. El incremento de las posibilidades de elección individual, que Horkheimer no niega, corre parejas con un «cambio en el carácter de la libertad» [24], ya que los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, cuanto más avanza el proceso de racionalización, más se independizan de los motivos éticamente fundados de sus miembros, haciendo así superfluos los controles internos del comportamiento, que aún guardan relación con la racionalidad práctico-moral [25].

Hasta aquí llegan los paralelos. Pero mientras que Weber pasa directamente del diagnóstico de la pérdida de libertad a consideraciones de tipo terapéutico, proponiendo un modelo de organización en que a través del carisma de líderes los ámbitos de acción racionalizados vuelven a quedar en conexión con la orientación valorativa, interpretada biográficamente, de algunos

[22] D. RIESMAN, *The Lonely Crowd*, New Haven, 1950 [Vers. cast., *La muchedumbre solitaria*, Buenos Aires, 1968].

[23] HORKHEIMER (1967), 96.

[24] HORKHEIMER (1967), 98.

[25] Bajo la rúbrica «opciones vs. ligaduras», R. DAHRENDORF (*Lebenschancen*, Francfort, 1979) ha retomado en la actualidad esta idea de una dialéctica entre las crecientes posibilidades de elección y unas ataduras que simultáneamente se tornan cada vez más débiles.

sujetos sobresalientes (aunque sea a costa del sometimiento de sus prosélitos)[26], Horkheimer y Adorno dan un paso más en el análisis. Se preguntan por el significado de esa autonomización de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines y, consiguientemente, por el significado de esa «autoalienación de los individuos, que tienen que adaptarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico»[27]. Pero si el control de la conducta se traslada de las instancias de la personalidad al «trabajo, tanto más fluido, de mecanismos de regulación automática»[28], lo que pasa a primer plano son los mecanismos de regulación *sistémica* de los ámbitos de acción organizados en las formas de empresa e «instituto» y los imperativos de adaptación que tan enérgicamente operan sobre la subjetividad de los miembros individuales de las organizaciones. Y aquí Horkheimer y Adorno tienen que evitar dos unilateralidades. La primera la de Weber, el cual se aferra a los límites de una teoría de la acción desde la que no hay forma de enfocar este problema. Y la segunda la de la teoría de sistemas, que al concentrarse *exclusivamente* sobre los mecanismos de regulación sistémica, pasa por alto la cuestión del «cambio en el carácter de la libertad» entrañado por la diso-

[26] Cfr. la imagen que del caudillo plebiscitario proyecta W. Mommsen: «El político tan sólo se debe a sí mismo y a la tarea que ha elegido en vista de determinados ideales valorativos personales. Su responsabilidad se limita a "acreditarse", es decir, tiene que demostrar con éxitos que la incondicional entrega de sus seguidores a él solo, puramente como persona, tiene una justificación interna. En cambio, no se da para él ningún tipo de obligación en relación con los intereses materiales de las masas. Weber combatió con el mayor énfasis toda reminiscencia de la teoría según la cual el caudillo democrático es un mandatario de sus electores. Lo peculiar de la *plebiszitären Führerdemokratie* era para Weber la vinculación de las masas a la persona del líder político y no la convicción sustantiva de éstas acerca del valor de los fines perseguidos. No son los fines sustantivos como tales los que deciden el resultado de unas elecciones, sino la cualificación carismática personal del líder que se presenta como candidato. Sólo de esta forma podía concebir Weber en circunstancias modernas la independiente dominación del gran individuo, sin merma de toda clase de cautelas jurídico-constitucionales. La *Fuhrerdemokratie* la describía Weber como una constante lucha de los políticos por ganarse el favor de las masas. Esta lucha se lleva predominantemente a cabo con medios demagógicos. Un sistema de reglas formales de juego cuida de que el político vencedor tenga que acreditarse y de que si fracasa se vea incluso en la necesidad de dimitir.» (MOMMSEN, 1974, 136 ss.)

[27] HORKHEIMER, ADORNO (1947), 43.

[28] HORKHEIMER, ADORNO (1947), 43.

ciación de los sistemas de acción respecto del mundo de la vida, y sobre todo respecto de los impulsos práctico-morales de sus miembros. Horkheimer y Adorno se interesan precisamente por la irónica conexión que la racionalización social parece establecer entre la transformación de los ámbitos tradicionales de la vida en subsistemas de acción racional con arreglo a fines, por un lado, y el «atrofiamiento de la individualidad», por el otro.

Esta destrucción de una identidad que el individuo sólo puede obtener de una orientación por «categorías espirituales» o principios, Horkheimer no sólo la pone en relación directa con la burocratización, sino que la refiere también al desprendimiento de los sistemas de acción racional con arreglo a fines respecto de la «cultura», es decir, respecto de un horizonte de mundo de la vida, vivido como racional. Cuanto más se transforman economía y Estado en encarnación de la racionalidad cognitivo-instrumental y someten también a sus imperativos otros ámbitos de la vida, cuanto mayor es la fuerza con que arrojan a los márgenes todo aquello en que pudiera materializarse la racionalidad práctico-moral y práctico-estética, tanto menos apoyo encuentran los procesos de individuación en el ámbito de una reproducción cultural relegada al ámbito de lo irracional o reducida por entero a lo pragmático. En las sociedades premodernas «se daba todavía una sima entre cultura y producción. Esta sima dejaba abiertas más salidas que la moderna superorganización, la cual atrofia al individuo convirtiéndolo en el fondo en una mera célula de reacciones funcionales. Las modernas unidades organizativas, lo mismo que la totalidad del trabajo social, son componentes orgánicos del sistema económico-social» [29].

Para el análisis de esos procesos que salvan la «sima entre cultura y producción», la teoría marxista cuenta con la categoría de «cosificación». Georg Lukács empleó esta clave en *Historia y Conciencia de clase* para arrancar el análisis weberiano de la racionalización social del marco de la teoría de la acción y ponerlo en relación con los procesos anónimos de realización del capital que se cumplen en el sistema económico. El propósito de Lukács es aclarar la conexión entre la diferenciación de una economía capitalista regida a través de valores de cambio y la deformación del mundo de la vida, valiéndose para ello del modelo del fetiche de la mercancía. Entraré primero en esta recep-

[29] HORKHEIMER (1967), 138.

ción de Weber[30] por parte del pensamiento marxista, para discutir después por qué Horkheimer y Adorno entienden su crítica a la razón instrumental como una «negación de la cosificación»[31] y, sin embargo, titubean en seguir la argumentación de Lukács a la que, no obstante, deben el impulso inicial.

[3] *La interpretación por Lukács de la tesis weberiana de la racionalización.*—En su importante artículo sobre «La cosificación y la conciencia del proletariado» de 1922[32], Lukács desarrolla la tesis de que «en la estructura de la relación de mercancía (puede) descubrirse el prototipo de todas las formas de objetividad y de las correspondientes formas de subjetividad, que se dan en la sociedad burguesa». La expresión neokantiana «forma de objetividad» la emplea Lukács en el sentido acuñado por Dilthey de «una forma de existencia o de pensamiento» surgida históricamente, que caracteriza la «totalidad del nivel evolutivo de la sociedad global». Entiende la evolución de la sociedad como «la historia de la ininterrumpida revolución de las formas de objetividad que configuran la existencia de los hombres»[33]. Sin embargo, Lukács no comparte la concepción historicista, según la cual en una forma de objetividad se expresa la particularidad de una cultura en cada caso única. Las formas de objetividad mediatizan «el enfrentamiento del hombre con su entorno, que determina la objetividad lo mismo de su vida interior que de su vida externa»[34].

Por tanto, guardan una relación con la universalidad de la razón, pues Lukács se atiene, como también Horkheimer[35], a la idea hegeliana de que en la relación de los hombres entre sí y con la naturaleza (lo mismo con la naturaleza externa que con

---

30 Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, París, 1955, 43 ss.

31 HORKHEIMER, ADORNO (1947), 9.

32 G. LUKÁCS, *Werke*, II, Neuwed, 1968, 257-397.

33 Paso por alto los escritos de estética y crítica de la cultura del joven LUKÁCS. Para el concepto de «forma de objetividad» resultan especialmente importantes *Die Seele und die Formen* y la «*Theorie des Romans*». Sobre este tema: A. HELLER, P. FEHLER, G. MARKUS, R. RADNOTI, *Die Seele und das Leben*, Francfort, 1977; cfr. también A. ARATO, P. BREINES, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Nueva York, 1979, primera parte.

34 LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein, Werke*, Tomo II, 1968, 336.

35 HORKHEIMER (1967), 21.

la naturaleza propia, la interna), se objetiva la razón —por irracionalmente que sea—. También la sociedad capitalista viene definida por una forma específica de objetividad que fija cómo sus miembros conciben categorialmente la naturaleza objetiva, sus relaciones interpersonales y su propia naturaleza subjetiva —esto es, la «objetividad tanto de su vida externa como de su vida interior»—. Dicho en nuestros términos: la forma de objetividad dominante en la sociedad capitalista prejuzga las relaciones con el mundo, la manera como los sujetos dotados de lenguaje y de acción se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo propio de cada uno.

Pues bien, Lukács afirma que este pre-juicio puede ser caracterizado como «cosificación» (*Verdinglichung*), esto es, como una peculiar asimilación de las relaciones sociales y de las vivencias personales a cosas, es decir, a objetos que podemos percibir y manipular. Esos tres mundos están tan inextricablemente coordinados en el a priori social del mundo de la vida, que nuestra comprensión de las relaciones interpersonales y de las vivencias subjetivas lleva incrustados *errores categoriales*: las concebimos en forma de cosas, es decir, como entidades que pertenecen al mundo objetivo, aunque en realidad sean componentes de nuestro mundo social compartido o del mundo subjetivo de cada uno. Y como quiera que esa comprensión y manera de ver las cosas, hemos de añadir por nuestra parte, es elemento constitutivo de nuestro trato comunicativo, ese malentendido de carácter categorial afecta a la praxis, no sólo a la «forma de pensar», sino también a la «forma de existir» de los sujetos. Es el mundo de la vida mismo el que se «cosifica».

La causa de esta deformación la ve Lukács en una forma de producción que descansa sobre el trabajo asalariado y que exige que «una función del hombre devenga mercancía» [36]. Lukács razona esta tesis en varios pasos. Estudia el efecto cosificador que la forma mercancía ejerce a medida que se adueña del proceso de producción y muestra después que la cosificación de las personas y de las relaciones interpersonales en la esfera del trabajo social es solamente el reverso de la racionalización de ese sistema de acción, *a*). Al entender racionalización y cosificación como dos aspectos de un mismo proceso, Lukács puede desarrollar dos argumentos que se apoyan en el análisis de Weber y que, sin

36 Lukács (1968), 267.

embargo, se dirigen contra sus consecuencias. Con el concepto de racionalidad formal Weber logra aprehender las analogías estructurales que la acción económica racional con arreglo a fines tiene en otros ámbitos de la vida, sobre todo en la burocracia estatal. Pero según Lukács, Weber no llega a entender el nexo causal que se oculta tras esas analogías, sino que desliga «los fenómenos de cosificación de la base económica de su existencia» y los eterniza «como un tipo intemporal de posibilidades de relación humana»; pero sí que muestra que los procesos de racionalización social llegan a tener un efecto estructurador para la sociedad capitalista en su conjunto. Lukács hace suyo este análisis y lo interpreta en el sentido de que la forma mercancía asume un carácter universal convirtiéndose así en la forma de objetividad *simpliciter* de la sociedad capitalista, *b*). Pero Lukács hace uso del concepto weberiano de racionalidad formal también en otro aspecto. Ese concepto constituye para él el puente entre la forma mercancía y la forma del conocimiento intelectivo analizada por Kant. Por esta vía Lukács reconduce el concepto de forma de objetividad al contexto de la teoría del conocimiento, de donde subrepticiamente se había tomado, para llevar a cabo una crítica de la cosificación desde la perspectiva filosófica de la crítica de Hegel a Kant. Lukács toma de Hegel el concepto de totalidad de una vida organizada racionalmente y lo utiliza como criterio de la irracionalidad de la racionalización social. Con este recurso a Hegel, Lukács, si bien implícitamente, pretende dar un mentís a la afirmación central de Weber de que con la disociación de esferas culturales de valor atenida cada una a su propia lógica, queda *definitivamente* destruida la unidad de la razón que la Metafísica había supuesto, es decir, a la afirmación de que esa unidad no puede ser reconstruida ni siquiera dialécticamente, *c*).

ad a) Lukács desarrolla su concepto de cosificación a partir del análisis marxiano de la forma mercancía; escoge como punto de referencia el famoso pasaje del primer tomo de *El capital* [37] en que Marx describe el carácter de fetiche que la mercancía posee: «Lo misterioso de la forma mercancía consiste sencillamente en que los caracteres sociales del propio trabajo de los hombres quedan proyectados ante éstos como caracteres obje-

[37] MARX, *Das Kapital*, Berlín, 1960.

tivos de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales sociales de estas cosas, y en que, por tanto, también la relación social de los productores con el trabajo social global se les presenta a éstos como una relación social entre objetos existentes fuera de ellos. Mediante este *quid pro quo* los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas suprasensibles o sociales [...]. Es la concreta relación social entre los propios hombres, la que adquiere aquí para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas» [38].

Para analizar la doble forma de la mercancía como valor de uso y valor de cambio, y la transformación de su forma natural en su forma valor, Marx se sirve del concepto hegeliano de abstracción; en tal sentido el valor de uso y el valor de cambio se relacionan entre sí como esencia y fenómeno. Esto hoy nos plantea dificultades, ya que no podemos utilizar sin más categorías de la *Lógica* de Hegel sin someterlas antes a una reconstrucción crítica; la extensa discusión sobre la relación entre *El Capital* de Marx y la *Lógica* de Hegel, más que despejar esas dificultades, no ha hecho otra cosa que sacarlas a la luz [39]. Por eso no voy a adentrarme más en el análisis de la forma de mercancía. Tampoco lo hace Lukács. Sólo le interesa el efecto cosificador que se produce a medida que la fuerza de trabajo de los productores se convierten en mercancía —«la separación de la fuerza de trabajo respecto de la personalidad del trabajador, su transformación en una cosa, en un objeto que se vende en el mercado» [40].

La idea básica es fácil de captar intuitivamente. Mientras las relaciones de interacción en la esfera del trabajo social son reguladas por tradición, esto es, por normas consideradas cuasinaturales, los individuos están entre sí y consigo mismos en relaciones comunicativas que entablan intencionalmente. Lo mismo

---

38 MARX (1960), 77 s.

39 H. G. BACKHAUS, «Zur Dialektik der Wertform», en A. SCHMIDT (ed.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Francfort, 1969; H. J. KRAHL, «Zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik», en O. NEGT (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Francfort, 1970; H. HEICHELT, *Zur olgischen Struktur des Kapitalbegriffs*, Francfort, 1970; P. MATTIK, «Die Marxsche Arbeitswerttheorie», en F. EBERLE (ed.), *Aspekte der Marxschen Theorie I*, Francfort, 1973; J. ZELENY, *Die Wissenchaftslogik und das Kapital*, Francfort, 1973; D. HORSTER, *Erkenntnis-Kritik als Gesellschaftstheorie*, Hannover, 1978, 187 ss.

40 LUKÁCS (1968), 274. En el concepto de trabajo abstracto entraré en las Consideraciones Finales, véase tomo II, pp. 474 ss.

ocurriría si un día las relaciones sociales pudieran quedar determinadas por una voluntad común. Pero mientras la producción de bienes esté organizada como producción de valores de cambio y la fuerza de trabajo de los propios productores se intercambie como una mercancía, rige un mecanismo distinto de coordinación de la acción: las orientaciones de acción económicamente relevantes se desligan de los contextos del mundo de la vida y quedan conectadas al medio valor de cambio (o dinero). A medida que las interacciones van quedando coordinadas, no a través de normas y valores, sino a través del medio valor de cambio, los actores no tienen más remedio que adoptar los unos frente a los otros (y frente a sí mismos) una actitud objetivante. El mecanismo de coordinación de las acciones se les presenta entonces como algo externo. Las transacciones que discurren a través del medio valor de cambio caen fuera de la intersubjetividad del entendimiento lingüístico, se convierten en algo que tiene lugar en el mundo objetivo, en una pseudonaturaleza [41]. Marx describe el efecto de esta asimilación de lo normativo y de lo subjetivo al *status* de cosas perceptibles y manipulables como objetivación u objetivización (*Versachlichung*). A medida que el trabajador asalariado comienza a depender en toda su existencia del mercado, los procesos anónimos de realización del capital penetran en su mundo de la vida y, al transformar las relaciones sociales en puramente instrumentales, destruyen la eticidad de una intersubjetividad establecida comunicativamente. Los productores, dice, «sólo existen los unos para los otros objetivamente; y ello no hace sino desarrollarse aún más en la relación monetaria en que su ser común les aparece como una cosa externa y, por lo mismo, contingente. Que el plexo social que surge por el choque de individuos independientes aparezca frente a éstos como una necesidad objetiva y simultáneamente como una ligadura externa, es justo lo que constituye la independencia de los individuos, para la cual la existencia social es ciertamente necesidad pero sólo como medio, presentándose, por tanto, a los propios individuos como algo externo y en el dinero incluso como una cosa palpable. Producen en y para la sociedad, como sociales, pero al mismo tiempo ésta les aparece como un simple medio

---

[41] Este concepto lo desarrolla H. Dahmer (*Libido und Gesellschaft*, Francfort, 1973) en el contexto de sus estudios sobre la psicología social de inspiración marxista de la izquierda freudiana.

de objetualizar su individualidad. Como ni están subsumidos bajo una comunidad natural ni tampoco subsumen como conscientemente comunitarios la comunidad bajo ellos, ésta tiene que aparecerles, en tanto que individuos independientes, como algo asimismo independiente, externo, como una objetividad contingente» [42].

Ya Weber había recurrido a la *Filosofía del dinero* de G. Simmel para informarse sobre el cambio de escena que se produce en cuanto las relaciones comunicativas naturales quedan traducidas al «lenguaje universal del dinero». Lukács pasa por detrás de Simmel y recurre al análisis original de Marx para apresar en el intercambio capitalista, que para Weber no es más que una expresión ejemplar de un fenómeno mucho *más general,* el fenómeno fundamental de la racionalización social. La peculiar aportación de Lukács consiste en ver tan conjuntamente a Weber y a Marx, que puede considerar el desgajamiento de la esfera del trabajo social respecto de los contextos del mundo de la vida simultáneamente bajo *ambos* aspectos, bajo el aspecto de cosificación y bajo el aspecto de racionalización. Al orientar ahora los agentes su conducta por valores de cambio, su mundo de la vida se contrae y reduce a mundo objetivo: adoptan frente a sí mismo y frente a los demás la actitud objetivamente propia de la acción orientada al éxito, convirtiéndose de este modo a sí mismos en objeto de manejo por los demás actores. Pero al precio de esta cosificación de las interacciones consiguen la libertad de acción estratégica, orientada al logro de los propios fines individuales. La cosificación, como prosigue Marx en el pasaje antes citado, es «condición para que (los productores) en tanto que personas privadas independientes puedan estar a la vez en una relación social» [43]. Para el jurista Marx, el sujeto del derecho privado, que se orienta a la persecución «racional con arreglo a fines» de sus propios intereses, es el modelo de un sujeto de acción que se socializa a través de las relaciones de intercambio. Así, Lukács puede establecer sin forzar las cosas una relación entre el análisis de Marx y el de Max Weber: «Para nosotros, el principio que aquí adquiere vigencia es de la máxima importancia: el principio de la racionalización adaptada al cálculo, a la calculabili-

---

[42] MARX, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie,* Berlín, 1953, 908.

[43] MARX (1953), 909.

dad»[44]. Lukács concibe la cosificación que se produce de los plexos del mundo de la vida cuando los trabajadores coordinan sus interacciones, no a través de normas y valores sino a través del medio deslingüistizado que es el valor de cambio, como el *reverso* de la racionalización de sus orientaciones de acción. Con ello, el efecto de «generar sistema» que posee esta «socialización» que discurre a través de valores de cambio, Lukács logra hacerlo inteligible todavía desde la perspectiva de la teoría de la acción.

Como veremos, también la teoría de sistemas se sirve del dinero como modelo sobre el que desarrolla su concepto de medio de control (*Steuerungsmedium*). La teoría de los medios de control recoge en sus conceptos, de forma desdramatizada, el doble aspecto de cosificación y racionalización que Lukács pone de relieve. También en teoría de sistemas el desgajamiento de las orientaciones de la acción respecto de la comunicación lingüística y su asentamiento sobre el medio dinero implica «un cambio en el carácter de la libertad»: en un horizonte drásticamente ampliado de posibilidades de elección surge un sistema automático de condicionamientos recíprocos por medio de ofertas, que es independiente de los procesos de formación de consenso[45].

ad b) La cosificación de las relaciones sociales (y del comportamiento de los individuos acerca de sí mismos) encuentra su expresión en la forma de organización propia de la empresa capitalista separada de la hacienda privada, con que queda institucionalizada la acción empresarial (y, con ella, el cálculo de capital, las decisiones de inversión orientadas según las oportunidades que ofrece el mercado, la organización racional del trabajo, la utilización técnica de los conocimientos científicos, etc.). Ahora bien, como hemos mostrado, Marx Weber había perseguido las analogías estructurales que se dan entre la acción económica y la acción administrativa formalmente racionales, entre las formas de organización que representan la empresa capitalista y la burocracia pública, entre la concentración de los medios materiales en un lugar y en otro, entre las orientaciones de acción de empresarios y funcionarios y de trabajadores y empleados. Pero como Lukács sólo toma en consideración un único medio,

---

44 LUKÁCS (1968), 262.

45 Véase más abajo, tomo II, pp 377 ss.

el valor de cambio, y reduce la cosificación únicamente a la «abstracción que el cambio representa», interpreta *todos* los fenómenos del racionalismo occidental como signos «del proceso de «capitalización» integral de toda la sociedad»[46]. El carácter global de la racionalización social, que Weber diagnostica, Lukács lo entiende como una confirmación de la hipótesis de que la forma mercancía se impone como forma de objetividad dominante en la sociedad capitalista: «Sólo el capitalismo ha producido, junto con una estructura económica unitaria para toda la sociedad, una estructura de conciencia (formalmente) unitaria para su totalidad. Estructura que se manifiesta precisamente en que los problemas de conciencia del trabajo asalariado se afinan, se espiritualizan en la clase dominante, pero, por lo mismo, se reproducen en ella intensificados [...]. La transformación de la relación de mercancía en una cosa de «fantasmal objetividad» no puede, pues, detenerse con la conversión en mercancía de todos los objetos que sirven para la satisfacción de las necesidades. Ha de imprimir su estructura a *toda la conciencia del hombre:* las propiedades y facultades de éste ya no se enlazan para dar una unidad orgánica de la persona, sino que aparecen como «cosas» que el hombre «posee» y «aliena», lo mismo que los diversos objetos del mundo externo. Y, naturalmente, no existe forma alguna de relación entre los hombres, no existe posibilidad alguna para el hombre de hacer valer sus «propiedades» psíquicas y físicas, que no tenga que someterse cada vez más a esta forma de objetividad»[47].

A medida que la forma mercancía se convierte en forma de objetividad y rige las relaciones de los individuos entre sí y el enfrentamiento del hombre con el mundo externo y con su propia naturaleza interna subjetiva, el mundo de la vida tiene que cosificarse y el individuo, como también prevé la teoría de sistemas, quedar degradado a «entorno» de una sociedad que se le ha vuelto externa, que se ha convertido en un sistema opaco, abstraído y autonomizado. Esta perspectiva la comparte Lukács, lo mismo con Weber que con Horkheimer; pero a diferencia de ellos, está convencido de que a esa evolución no solamente se le puede poner coto prácticamente, sino que por razones teoréticamente demostrables *tiene también que* chocar con límites in-

---

[46] LUKÁCS (1968), 268.
[47] LUKÁCS (1968), 275.

ternos: «Pues esa racionalización aparentemente integral del mundo, que penetra hasta lo más profundo del ser físico y psíquico del hombre, encuentra sus límites en el carácter formal de su propia racionalidad» [48].

Es decir, que lo que Marx pretendió demostrar en términos de economía política por medio de una teoría de la crisis, ha de adoptar ahora la forma de una demostración, de tipo filosófico, de las barreras inmanentes a la racionalización. Lukács se propone, pues, analizar las propiedades de la racionalización formal en el plano en que se desarrolla la crítica de Hegel a la teoría del conocimiento de Kant. Con lo cual proyecta ese concepto de racionalidad formal, desarrollado en el contexto de una teoría de la acción, sobre el plano de la teoría del conocimiento. Pues para Lukács la racionalidad formal encuentra su expresión cabal en las ciencias modernas; y la crítica kantiana del conocimiento es la explicación de la actividad intelectiva *(Verstandestatigkeit)* que se expresa en estas ciencias, prototípicamente en la *Física* de Newton. Esta «deja en intacta irracionalidad el substrato material último subyacente» («no producido», «dado»), para poder operar sin trabas, en el mundo así surgido, cerrado y metódicamente purificado..., con categorías intelectivas que sean aproblemáticas en su aplicación» [49]. La teoría kantiana del conocimiento despedaza sin misericordia las ilusiones metafísicas del pasado, entierra las pretensiones dogmáticas de la razón objetiva, pero sólo lo hace, piensa Lukács, para justificar el cientificismo, es decir, la suposición otra vez dogmática de que «la forma de conocimiento formalista-racional es "para nosotros" la única forma posible de aprehender la realidad» [50].

En último término, la crítica kantiana no hace más que reflejar las estructuras cosificadas de la conciencia, es la expresión, en el plano del pensamiento, de la forma mercancía que se ha vuelto universal [51].

Lukács sigue, de forma enteramente convencional, la línea de la crítica a Kant que va de Schiller a Hegel. Schiller identifica en la pulsión al juego el principio estético conforme al cual «hay que reconstruir con el pensamiento al hombre socialmente ani-

---

48 LUKÁCS (1968), 276.
49 LUKÁCS (1968), 298.
50 LUKÁCS (1968), 299.
51 De esta tesis parten los trabajos de A. SOHN-RETHEL; cfr. sobre todo *Geistige und Korperliche Arbeit*, Francfort, 1970.

quilado, fragmentado entre sistemas parciales»[52]; y Hegel desarrolla el concepto (contenido ya en el concepto de naturaleza de Rousseau) de totalidad de un plexo de vida «que ha superado o supera desde dentro el desgarramiento entre teoría y praxis, entre razón y sensibilidad, entre forma y materia; para el que la tendencia a darse forma no significa una racionalidad abstracta que deja de lado los contenidos concretos; para el que la libertad coincide con la necesidad»[53]. Lukács admite, ciertamente, que la *Lógica* de Hegel, que reconstruye dialécticamente la unidad de la Razón disgregada en sus momentos, «es todavía muy problemática»[54] y que no ha sido aún objeto de ningún desarrollo serio a partir del punto en que Hegel la dejó; pese a lo cual, sigue confiando en el «método dialéctico», al que considera llamado a rebasar el pensamiento inherente a la sociedad burguesa. Al prohijar sin más análisis los conceptos fundamentales de la *Lógica* de Hegel, Lukács está presuponiendo la unidad de razón teórica y razón práctica en el nivel conceptual del espíritu absoluto, mientras que para Weber la paradoja de la racionalización social consiste precisamente en que la formación (y materialización institucional) de la racionalidad formal no es en modo alguno irracional como tal, sino que está ligada a procesos de aprendizaje que excluyen, tanto la posibilidad de un restablecimiento *fundado* de las imágenes metafísicas del mundo como todo intento de conectar dialécticamente con la razón objetiva.

En cualquier caso, pese a su relación afirmativa con la filosofía griega y con el clasicismo en general[55], Lukács no postula de forma directa una restauración de las formas de objetividad que refleja el pensamiento cosmológico de tipo religioso-metafísico. Y su conexión con Hegel viene efectuada desde una perspectiva neohegeliana, es decir, desde la perspectiva de la crítica de Marx a Hegel: «Desde el punto de vista de la evolución histórica, la filosofía clásica se encuentra en la paradójica situación de que, por su punto de partida, tiende a superar intelectualmente a la sociedad burguesa y a despertar especulativamente a la vida al hombre aniquilado en y por esa sociedad, mientras que en sus resultados no llega a otra cosa que a una cabal reproducción

[52] Lukács (1968), 319.
[53] Lukács (1968), 317.
[54] Lukács (1968), 323.
[55] Cfr. acerca de esta cuestión la controversia entre Lukács y Adorno: G. Lukács, *Wider den Missverstandenen Realismus*, Heidelberg, 1958.

intelectual, a una deducción a priori, de esa sociedad burguesa» [56]. Mientras la unidad de la razón sólo sea *pensada* dialécticamente, mientras sólo nos aseguremos de ella en el seno de la teoría, incluso una filosofía que rebase los límites de la racionalidad formal no hará más que reproducir la estructura cosificada de una conciencia que obliga al hombre a comportarse contemplativamente frente al mundo que él mismo ha creado. De ahí que de lo que se trata para Lukács, lo mismo que para el Marx de los *Anales franco-alemanes*, es de la *realización práctica* de ese plexo racional de vida que Hegel sólo lleva a concepto especulativamente. El objetivismo de la teoría de Hegel radica en su carácter contemplativo, es decir, en que los momentos en que la razón se disocia sólo vuelven a quedar unificados en la teoría, manteniéndose la filosofía como el lugar en que a la vez se cumple y consuma la reconciliación de esa totalidad que se ha vuelto abstracta, en que el concepto se asegura de su obra reconciliadora. Con esto, piensa Lukács, Hegel yerra el plano de la praxis histórica que es el único lugar donde puede tornarse eficaz el contenido crítico de la comprensión filosófica.

Ahora bien, si ya la determinación por Marx de la relación entre teoría y práctica había permanecido equívoca en puntos decisivos, en la versión que le da Lukács esa equivocidad se torna patente. Lukács puede estribar, por de pronto, en la idea central de Max Weber. La modernidad se caracteriza por el anclaje motivacional y la materialización institucional de una racionalidad formal que se debe a la disolución de la unidad sustancial de la razón y a su disociación en momentos abstractos, en principio irreconciliados (aspectos de validez, esferas de valor), quedando excluida la posibilidad de una reconstrucción teórica de la razón objetiva *en el plano del pensamiento filosófico*. Pero a continuación Lukács puede objetar a Weber que porque en el plano de los sistemas culturales de interpretación los momentos disociados de la razón no puedan ensamblarse ya fundadamente para constituir una totalidad, esto es, porque no puedan fusionarse y convertirse en fundamento categorial de imágenes del mundo, no por eso tienen que enfrentarse irreconciliablemente en el plano de los sistemas de acción racionalizados. En las sociedades capitalistas el tipo de racionalización se caracteriza, más bien, porque el complejo de racionalidad cognitivo-instrumental

[56] LUKÁCS (1968), 331.

se impone *a costa de* la racionalidad práctica, cosificando los ámbitos comunicativos de la vida. Por consiguiente, tiene sentido preguntarse si la crítica al *carácter incompleto* de esa racionalización que se presenta, en efecto, como cosificación no nos pone ante la conciencia la posibilidad de una *relación de complementación* entre la racionalidad cognitivo-instrumental, de un lado, y la racionalidad práctico-moral y estético-expresiva, de otro, y ello como *criterio inmanente* a un concepto no mutilado de praxis, o como ahora podemos decir: como criterio inmanente al concepto mismo de acción comunicativa. Esta razón fue imaginada en las imágenes metafísicas del mundo como una razón sustancial; pero a la postre tal concepto de razón objetiva cayó víctima del proceso de racionalización de las imágenes del mundo. En el terreno de la «teoría», y éste es el meollo de la crítica de Marx a Hegel, la reconciliación que Hegel pretende bajo el título de razón tiene que quedarse, por mucha dialéctica que medie, en pura ficción. Entre los momentos diferenciados de la razón sólo puede darse ya una conexión formal, a saber: la unidad procedimental del discurso argumentativo. Por tanto, la unidad que en el terreno de la «teoría», es decir, la unidad que en el plano de los sistemas culturales de interpretación sólo puede aparecer ya como conexión formal, sólo podrá ser realizada, a lo sumo, en la «práctica», en el mundo de la vida. Bajo el lema de «conversión de la filosofía en práctica» Marx hace suya la perspectiva de la «filosofía de la acción» de los jóvenes hegelianos.

Ahora bien, Lukács comete el decisivo error, que ciertamente le viene sugerido por Marx, de volver a absorber en la teoría esa conversión de la filosofía en «práctica» y de *representársela* como realización revolucionaria de la filosofía. De ahí que tenga que atribuir a la filosofía un alcance mucho mayor del que incluso la Metafísica había reclamado para sí. Pues ahora la filosofía no solamente ha de ser capaz de pensar la idea de una totalidad que, como antaño, queda «hipostatizada» como orden del mundo, sino que también ha de dominar el proceso histórico universal, el despliegue histórico de esa totalidad a través de la práctica autoconsciente de aquellos que han de dejarse ilustrar por la filosofía sobre su papel activo en este proceso de autorrealización de la razón. Para la vanguardia de la revolución mundial que ha de encargarse de esa labor de ilustración Lukács tiene que reclamar un saber que es incompatible en un doble

aspecto con la rigurosa idea weberiana de desmoronamiento de la razón objetiva. La metafísica trastocada ahora en filosofía dialéctica de la historia no solamente tiene que disponer de la perspectiva conceptual desde la que conocer la unidad de los momentos, abstractamente disociados, de la razón, sino que además tiene que autoatribuirse la capacidad de identificar a los sujetos que han de establecer prácticamente esa unidad y de señalarles el camino. De ahí que Lukács complete su teoría de la cosificación con una teoría de la conciencia de clase.

Esta teoría acaba entronizando la conciencia de clase del proletariado como sujeto-objeto de la historia en su conjunto [57].

---

[57] Esto es algo que se ignora en la importante pero confesadamente «muy libre» interpretación que Merleau-Ponty hace de Lukács:

«Esta "filosofía de la historia" no tanto nos proporciona las claves de la historia cuanto nos la restituye como interrogación permanente, no tanto nos proporciona una cierta verdad oculta tras la historia empírica cuanto nos presenta la historia empírica como genealogía de la verdad. Es bastante superficial decir que el marxismo nos devela el sentido de la historia: el marxismo nos hace solidarios de nuestro tiempo y de sus parcialidades, no nos describe el porvenir, no hace cesar nuestra interrogación, al contrario: la profundiza. Nos muestra el presente tallado por una autocrítica, por un poder de negación y superación del que el proletariado es el delegado histórico» (M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, París, 1955, 78-79).

Aquí, Merleau-Ponty asimila la posición del primer Lukács a un marxismo existencialista para el que no se trata tanto de buscar un sentido objetivo de la historia como de la eliminación práctica del «sin sentido». El propio Lukács en el prólogo a la edición de 1968 revoca la tesis desarrollada en *Historia y conciencia de clase*. No es menester en absoluto seguir esa autocrítica en todos sus puntos, si se está de acuerdo en uno: «¿Pero es en realidad el sujeto-objeto idéntico algo más que una pura construcción metafísica?, ¿es que mediante autoconocimiento, por adecuado que éste sea y aunque tenga como base un adecuado conocimiento de la realidad social —es decir, en una autoconciencia por cabal que fuere—, puede producirse un sujeto-objeto idéntico? Basta plantear con precisión esta pregunta para tener que negarla. Pues el contenido del conocimiento no pierde con ello su carácter alienado. Hegel rechazó con toda razón, precisamente en la Fenomenología del Espíritu, la realización mítico-irracionalista del sujeto-objeto idéntico, la "intuición intelectual" de Schelling, y exigió una solución filosóficamente racional del problema. Su sano sentido de la realidad hizo que esta exigencia quedara en exigencia; su construcción más general del mundo culmina ciertamente en la perspectiva de su realización, pero dentro de su sistema Hegel nunca muestra en concreto cómo esa exigencia puede llegar a cumplirse. El proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia humana real no es, por tanto, ninguna realización materialista que supere las construcciones mentales

Lukács tampoco vacila en sacar las consecuencias instrumentalistas, puestas después al descubierto en el terror estalinista, que para las cuestiones de organización de la lucha revolucionaria se siguen de ese objetivismo histórico. Pero no voy a entrar aquí en esta cuestión [58]. La tentativa de Lukács, resume con toda razón Wellmer, «de hacer visible tras el abstracto concepto weberiano de «racionalización» los contenidos específicamente político-económicos del proceso de industrialización capitalista, era parte de una empresa más ambiciosa con la que esperaba rehabilitar la dimensión filosófica de la teoría de Marx. El que esta tentativa fracasara a la postre, se debe, a mi entender, a la irónica circunstancia de que la reconstrucción filosófica que Lukács hace del marxismo viene a equivaler en algunos puntos claves a una vuelta al idealismo objetivo» [59].

2. La crítica de la razón instrumental

La crítica de la razón instrumental se entiende a sí misma como una crítica de la cosificación, que se basa en la recepción de Weber por Lukács pero sin asumir las consecuencias (que aquí nos hemos limitado a apuntar) de una filosofía objetivista de la historia [60]. En esta tentativa, Horkheimer y Adorno se ven envueltos por su parte en aporías, que pueden sernos muy instructivas y de las que podemos obtener *razones en favor de un cambio de paradigma* en teoría de la sociedad. En primer lugar

---

idealistas, sino más bien un intento de superar a Hegel por arriba, de superhegelianizar a Hegel, una construcción que levantándose osadamente en el pensamiento por encima de toda realidad trata objetivamente de sobrepujar al propio maestro» (Lukács, 1968, 25). Cfr., sobre esto, Arato, Breines (1969), segunda parte; J. P. Arnasson (*Zwischen Natur und Gesellschaft*, Francfort, 1970, 12 ss.) no considera tan unitaria la concepción de *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Sobre Merleau-Ponty, cfr. mi «Literaturbericht», en J. Habermas (1971 a), 387 ss., en especial 422 ss.

[58] Lukács (1968), II, 471-518; véase mi crítica en Habermas (1971 a), 37 ss.

[59] Wellmer (1977 a), 477 s.

[60] Por el momento, dejo de lado la posición desarrollada en los años treinta por el Instituto de Investigación Social de Francfort tras emigrar a Nueva York; cfr., sin embargo, tomo II, pp. 535 ss.

voy a esbozar cómo Horkheimer y Adorno, basándose en Lukács, transforman la tesis weberiana de la racionalización [61]. La versión que Lukács dio a la teoría de la cosificación quedó históricamente desmentida por el fracaso de la revolución y por la capacidad integradora, no prevista, de las sociedades capitalistas desarrolladas [1]. También resulta teóricamente cuestionable por su conexión afirmativa con el idealismo objetivo de Hegel [2]. De ahí que Horkheimer y Adorno se vieran en la necesidad de buscar en un nivel más hondo los fundamentos de la crítica a la cosificación y de ampliar la razón instrumental convirtiéndola en una categoría del proceso histórico universal de civilización, es decir, de dilatar el proceso de cosificación por detrás del origen capitalista del mundo moderno, extendiéndolo a los comienzos mismos de la hominización [3]. Pero con ello los contornos del concepto de razón amenazan con desvanecerse; por un lado, la teoría adopta los rasgos de una contemplación de tipo más bien tradicional, que niega sus relaciones con la práctica; a la vez, delega en el arte la competencia para la exposición de una razón que ya sólo puede ser evocada por vía indirecta [4]. Esta autosupresión del pensamiento filosófico en términos de «dialéctica negativa» conduce a aporías que nos llevan a preguntarnos si tal estado de la cuestión no será resultado de un planteamiento prisionero de la filosofía de la conciencia, atenido a la relación entre subjetividad y autoconservación [5].

[1] Para la formación de la teoría crítica fueron determinantes, como ha demostrado H. Dubiel [62], tres experiencias históricas principalmente, que convergen en un desengaño de las expectativas revolucionarias. La evolución soviética confirmaba en términos generales el pronóstico de Weber de una burocratización acelerada, y la práctica estalinista suministraba una san-

[61] Al elegir la *Dialéctica de la Ilustración* como punto de referencia de la recepción de Weber, soy bien consciente de que sólo a título marginal podré tener en cuenta las evidentes diferencias entre las posiciones de Horkheimer y Adorno. Sobre la interpretación de Adorno que sostienen sus editores, H. Schweppenhäuser y R. Tiedemann, interpretación que se considera a sí misma como la interpretación ortodoxa; cfr. F. GRENZ, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Francfort, 1974. Por el contrario, A. Schmidt mantiene la continuidad de la Teoría Crítica en su versión horkheimeriana: A. SCHMIDT, *Zur Idee der Kritischen Theorie*, Munich, 1974; ID., *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, Munich, 1976.

[62] DUBIEL (1978), 15-135.

grienta confirmación de la crítica de Rosa Luxemburg a la teoría de la organización de Lenin y a los fundamentos que ésta tenía en la filosofía objetivista de la historia. El fascismo demostraba a continuación la capacidad de las sociedades capitalistas desarrolladas para responder en situaciones de crisis al peligro de un cambio revolucionario con la reestructuración del subsistema político y para absorber la resistencia del movimiento obrero organizado. Por último, la evolución en Estados Unidos demostraba de una forma *distinta* la fuerza integradora del capitalismo: sin necesidad de una represión abierta, la cultura de masas liga la conciencia de anchas capas de la población a los imperativos del *statu quo*. La perversión soviética del contenido humano del socialismo revolucionario, el fracaso del movimiento obrero revolucionario en *todas* las sociedades industriales y la capacidad de integración social que demuestra tener la racionalización cuando penetra en el ámbito de la reproducción cultural —eran las experiencias básicas de las que Horkheimer y Adorno trataron de dar razón a principios de los años cuarenta—. Estas experiencias contrastan con los supuestos centrales de la teoría de la cosificación, que Lukács había expuesto a principios de los años veinte.

Como presupuesto objetivo de la superación del capitalismo señala Marx las fuerzas productivas desencadenadas en el propio capitalismo, pensando principalmente en el aumento de productividad que comportan el desarrollo técnico-científico, la cualificación de los trabajadores y los perfeccionamientos en la organización del proceso de trabajo. Entre las fuerzas productivas que entrarían «en contradicción» con las relaciones de producción, contaba Marx el potencial subjetivo de los trabajadores, también en cuanto que éste se expresa (no sólo en la actividad productiva, sino) en la actividad crítico-revolucionaria. El capitalismo —suponía Marx— no solamente generaría los presupuestos objetivos, sino que también «coproduciría los presupuestos subjetivos esenciales de la autoliberación del proletariado» [63]. Lukács se atiene en lo fundamental a esta posición, pero revisa ya la valoración que hace Marx de las ciencias modernas. No cabe duda de que a través del progreso técnico las ciencias quedan retroalimentativamente conectadas de forma cada vez más enérgica con el despliegue de las fuerzas productivas; pero con la

[63] WELLMER (1977 a), 472.

formación de una autocomprensión cientificista, la cual identifica los límites del conocimiento objetivo con los límites del conocimiento en general, las ciencias asumen simultáneamente un papel ideológico. La autocomprensión positivista de las ciencias es una expresión especial de esas tendencias generales a la cosificación, que Lukács critica. Aquí se inicia la línea de argumentación que Horkheimer y Adorno (y de forma aún más pronunciada Marcuse) [64] llevan tan lejos, que desde su punto de vista las fuerzas productivas técnico-científicas se funden con las relaciones de producción y pierden su capacidad de hacer estallar el sistema. El mundo racionalizado se contrae y reduce a una «falsa» totalidad.

Por el contrario, Lukács insiste en que la racionalización «aparentemente integral» del mundo, aun cuando alcance «hasta las capas más profundas del ser psíquico y físico del hombre», choca con un límite interno —tiene su límite en «el carácter formal de su propia racionalidad» [65].

Lukács cuenta, pues, en la naturaleza subjetiva de los hombres con un reducto resistente a la cosificación. Justamente porque el trabajador se ve en la precisión de desgajar de su personalidad global su fuerza de trabajo como una función, y de objetivarla, de enajenarla literalmente como una mercancía, su subjetividad vaciada, convertida en abstracta, se ve excitada a la resistencia: «Mediante la escisión que se produce precisamente aquí entre objetividad y subjetividad en el hombre que se objetiva como mercancía, esta situación se hace a la vez susceptible de devenir consciente» [66]. Esta afirmación se apoya implícitamente en Hegel, quien construye el automovimiento del espíritu como una necesidad en cierto sentido lógica. Ahora bien, si se prescinde de este supuesto y se considera esa afirmación como una afirmación empírica, son menester razones *distintas* para hacer plausible por qué el trabajador individual habrá de levantarse por encima de su papel de objeto, por qué el proletariado como un todo habrá de desarrollar una conciencia en la que pueda cumplirse el autodesenmascaramiento de esta sociedad

---

64 H. MARCUSE, *The One-dimensional Man*, Boston, 1964; cfr. J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, 1984; y «Marxismo y Filosofía», en HABERMAS, *Reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1981, 45 ss.

65 LUKÁCS (1968), 276.

66 LUKÁCS (1968), 352.

fundada en la producción de mercancías. Lukács se limita a asegurar «que el proceso de cosificación, la conversión del trabajador en mercancía anula ciertamente a éste —mientras no se rebele conscientemente contra ese proceso— y atrofia y mutila su «alma», pero, sin embargo, no transforma en mercancía su esencia humana. Por eso puede objetivarse plenamente en su interior contra esta existencia suya...» [67]. Horkheimer y Adorno, que no confían sin más en la Lógica de Hegel, discuten esta afirmación con argumentos empíricos: precisamente porque se atienen a la teoría de la cosificación, tienen que explicar las experiencias históricas que tan claramente indican que la naturaleza subjetiva de las masas se ha visto arrastrada sin resistencias por el torbellino de la racionalización social —acelerando, más que estorbando, ese proceso.

Desarrollan una teoría del fascismo y de la cultura de masas que trata los aspectos psicosociales de una deformación que alcanza hasta los ámbitos más íntimos de la subjetividad y se extiende a los fundamentos motivacionales de la personalidad, y que explica la reproducción cultural desde el punto de vista de la cosificación. Mientras que la teoría de la cultura de masas [68] parte de que la forma mercancía se adueña también de la cultura ocupando tendencialmente con ello *todas* las funciones del hombre, la teoría del fascismo [69] cuenta con un cambio de función premeditado, conscientemente inducido por las élites políticas, de las resistencias que la naturaleza subjetiva opone a la racionalización. Horkheimer interpreta el malestar cada día más agudo que se registra en la cultura como una rebelión de la naturaleza subjetiva contra la cosificación, como una «revuelta de la naturaleza»: «Cuanto más alto se proclama y reconoce la idea de racionalidad, tanto más crece en el ánimo de los hombres el resentimiento consciente o inconsciente contra la civilización y

---

[67] LUKÁCS (1968), 356.

[68] HORKHEIMER, ADORNO (1947), 144-198.

[69] HORKHEIMER (1967), 93-123; aquí me limito al aspecto psicológico-social de una teoría para la que también fueron importantes los trabajos de F. Pollock. Sobre los diferenciados análisis que sobre el fascismo se realizaron en el Instituto de Investigación Social durante los años 1939-1942, cfr. el volumen de documentación preparado e introducido por H. DUBIEL y A. SÖLLNER: *Horkheimer, Pollock, Neumann, Kirschheimer, Gurland, Marcuse, Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus*, Francfort, 1981.

su instancia en el individuo, el yo»[70]. Horkheimer tiene ya a la vista los fenómenos que después tematizarían Foucault, Laing, Basaglia y otros[71].

Los «costes» psicosociales de una racionalización reducida a lo cognitivo-instrumental, que la sociedad externaliza cargándolos sobre los individuos, aparecen en formas diversas que van desde las enfermedades mentales clínicamente estandarizadas, como son la neurosis, los fenómenos de adicción, las perturbaciones psicosomáticas, los problemas de motivación y educativos, hasta el comportamiento anómico y la actitud de contraculturas de inspiración estética, de sectas religiosas juveniles y de grupos marginales de carácter criminal (que incluyen también hoy el terrorismo anarquista). El fascismo es interpretado por Horkheimer como el logro de un cambio de función de la revuelta de la naturaleza interna, como su utilización en favor de la racionalización social contra la que esa revuelta se dirige. En el fascismo «la racionalidad alcanza una etapa en que ya no se contenta con oprimir simplemente a la naturaleza; la racionalidad explota ahora a la naturaleza al integrar en su propio sistema las potencialidades rebeldes de ésta. Los nazis manipulan los deseos reprimidos del pueblo alemán. Cuando los nazis y sus patrocinadores industriales y militares lanzaron su movimiento, tuvieron que ganarse a las masas cuyos intereses materiales no eran los suyos. Apelaron a las clases retrasadas, condenadas por la evolución industrial, es decir, acorraladas por las técnicas de producción masiva. Fue ahí, entre los campesinos, los artesanos de clase media, los pequeños comerciantes, las amas de casa y los pequeños empresarios, donde encontraron a los campeones de la naturaleza reprimida, a las víctimas de la razón instrumental. Sin el apoyo activo de esos grupos, los nazis nunca hubieran alcanzado el poder»[72].

Esta tesis no solamente explica la base social sobre la que el fascismo se aupó al poder, sino también la función histórica que el nazismo desempeñó, a saber: la de acelerar los procesos de modernización social en una «nación retrasada»[73]: «La re-

---

[70] HORKHEIMER (1967), 108.

[71] Cfr. las contribuciones al número de la revista *Esprit*, mayo de 1978, dedicado a la Escuela de Francfort.

[72] HORKHEIMER (1967), 118 s.

[73] Véase, sobre esta tesis, R. DAHRENDORF, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, Munich, 1965.

vuelta del hombre natural —en el sentido aquí de las capas retrasadas de la población— contra el aumento de la racionalidad, propició en realidad la formalización de la razón y sirvió más para encadenar la naturaleza que para liberarla. Desde esta perspectiva podemos describir el fascismo como una síntesis satánica de razón y naturaleza —exactamente lo opuesto de esa reconciliación de los dos polos, que siempre soñó la filosofía» [74].

Los mecanismos psíquicos mediante los que se logra el cambio de función de la revuelta de la naturaleza interna y se la convierte en un reforzamiento de las fuerzas contra las que se dirige, los investigan Horkheimer y Adorno empíricamente; animados por los trabajos anteriores de E. Fromm [75], se fijan, sobre todo, en el síndrome ideológico del antisemitismo y en la estructura pulsional sadomasoquista del carácter autoritario [76]. Estas investigaciones han desembocado mientras tanto en una investigación de los prejuicios políticos que se ha ido alejando de los supuestos psicoanalíticos iniciales y que ya no guarda relación alguna con la conceptuación básica de una teoría crítica de la cosificación.

La *teoría de la cultura de masas* se ocupa de los fenómenos no tan espectaculares de la integración social de la conciencia a través de los medios de comunicación de masas. En la fetichización de la obra de arte convertida en bien cultural y en la regresión del goce del arte, convertido en consumo y diversión dirigidas, investiga Adorno lo que él denomina un «fetichismo de la mercancía de nuevo estilo», convencido de que en el carácter sadomasoquista del pequeño burgués que se deja movilizar para el Estado totalitario, y «en los aceptantes de la actual cultura de masas, tenemos distintos aspectos de la misma cosa». Ya Lukács había admitido que el proceso de cosificación, cuanto más se aleja de la esfera de la producción y de las experiencias cotidianas del mundo de la vida del proletariado, y cuanto más muta los pensamientos y sentimientos en su ser cualitativo, tanto más inaccesible se hace a la autorreflexión [77]. Adorno conecta

---

74 HORKHEIMER (1967), 119.

75 E. FROMM, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, ed. por W. Bonns, Stuttgart, 1980.

76 Th. W. ADORNO, E. FRENKEL-BRUNSWIK, D. L. LEVINSON, R. N. SANFORD, *The Autoritarian Personality*, Nueva York, 1950; cfr. M. v. FREYHOLD, *Autoritarismus und politische Apathie*, Francfort, 1971.

77 LUKÁCS (1968), 456.

con estas consideraciones en su trabajo «Sobre el fetichismo en la música y la regresión del escuchar»[78]: «No cabe duda de que en el ámbito de los bienes culturales el valor de cambio se impone por una vía especial. En el mundo de las mercancías este ámbito aparece precisamente como algo sustraído al poder del cambio..., y, sin embargo, es a esta apariencia a lo único que los bienes culturales deben su valor de cambio..., aun cuando la mercancía se compone siempre de valor de uso y valor de cambio, el puro valor de uso, cuya ilusión tienen que conservar los bienes culturales en la sociedad integralmente capitalizada, queda sustituido por el puro valor de cambio, que, justo como valor de cambio, adopta falazmente la función de valor de uso. En este *quid pro quo* se constituye el específico carácter fetichista de la música: las pasiones que se revuelven contra el valor de cambio fundan la apariencia de una inmediatez que queda simultáneamente desmentida por la falta de relación con el objeto... Se ha preguntado muchas veces por la masilla que mantiene aún trabada a esta sociedad de mercancías. Tal vez pueda contribuir a explicarla esa transferencia del valor de uso de los bienes de consumo a su valor de cambio dentro de una estructura global en que todo goce que se emancipe del valor de cambio tiene que acabar asumiendo rasgos subversivos. El fenómeno del valor de cambio de las mercancías ha asumido una específica función integradora»[79]. Para justificar esta afirmación, Adorno recurre a las peculiares condiciones de producción de la cultura de masas, a la desdiferenciación de las formas de los bienes culturales producidos de forma estándar, al cambio que supone la recepción de un arte fusionado con la diversión y, finalmente, a la función de adaptación a lo cotidiano ofrecido como paraíso: «La industria de la cultura sustituye el dolor, presente en la embriaguez y en la ascesis, por una renuncia jovial [...] La renuncia permanente que la civilización impone, les es infligida y exhibida inequívocamente cada día a los afectados, en cada escaparate de la industria cultural»[80].

No voy a detenerme más en esta teoría; sigue siendo de interés, más por su planteamiento general que por sus hipótesis de detalle. Adorno adopta una perspectiva de crítica de la cultu-

---

[78] Th. W. ADORNO, *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens*, en *Gesammelte Schriften*, XIV, Francfort, 1973 c.

[79] ADORNO (1970 ss.), 14, 25 ss.

[80] HORKHEIMER, ADORNO (1947), 168.

ra, que frente a las esperanzas algo apresuradas que puso Benjamin en la fuerza emancipatoria de la cultura de masas, en aquel momento sobre todo del cine, da a sus escritos, y con razón, un tono escéptico [81]. Pero, por otra parte, no tiene, como veremos, una idea clara del carácter radicalmente ambivalente del control social ejercido a través de los medios de comunicación de masas. Un análisis, como es el suyo, que parte de la forma mercancía de los medios culturales, asimila los nuevos medios de comunicación de masas al medio valor de cambio, aun cuando las semejanzas estructurales no lleguen demasiado lejos. Pues mientras que el medio dinero *sustituye* al entendimiento lingüístico como mecanismo de coordinación de la acción, los medios de comunicación de masas siguen dependiendo del entendimiento lingüístico. Estos constituyen reforzadores técnicos de la comunicación lingüística, que salvan distancias en el tiempo y en el espacio y multiplican las posibilidades de comunicación; que adensan la red de acción comunicativa, pero sin desenganchar las orientaciones de acción de los plexos del mundo de la vida. Ciertamente que la formidable ampliación del potencial de comunicación está, por ahora, neutralizada por formas de organización que aseguran flujos de comunicación en una sola dirección, y no flujos de comunicación reversibles. La cuestión de si una cultura de masas hecha a la medida de los medios de comunicación de masas desarrolla fuerzas tendentes a una integración regresiva de la conciencia depende ante todo de si «la comunicación (se encarga) de asimilar a los hombres a través de su aislamiento» [82], y de ningún modo de si las leyes del mercado penetran cada vez más profundamente en la propia producción de la cultura [83].

[2] Horkheimer y Adorno radicalizan la teoría lukácsiana de la cosificación en términos de psicología social con el propósito de explicar la estabilidad de las sociedades capitalistas desarrolladas, sin tener que abandonar el enfoque que representa la crítica al fetichismo de la mercancía. La teoría ha de explicar por qué el capitalismo incrementa las fuerzas productivas acallando simultáneamente las fuerzas de resistencia subjetiva. Lu-

---

[81] J. Habermas, «Crítica conscienciadora o crítica salvadora», en *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid, 1985.

[82] Horkheimer, Adorno (1968), 263.

[83] Véase tomo II, pp. 550 ss.

kács había supuesto la validez de una lógica, según la cual el proceso de cosificación de la conciencia *tiene que* conducir por fuerza a su propia autosupresión en la conciencia de clase del proletariado. Horkheimer y Adorno dejan de lado la *Lógica* de Hegel y se prestan a explicar empíricamente las evidencias que contradicen ese pronóstico. Que la razón objetiva no puede reconstruirse ni siquiera en conceptos dialécticos, esto es algo en lo que están de acuerdo con el «archipositivista» Weber.

En su crítica a Hegel, que va mucho más allá de la de Lukács, Adorno puede hacer suyo un argumento de Lukács y radicalizarlo. Se trata del problema de la relación entre espíritu y materia que Lukács se había planteado en el contexto de la teoría del conocimiento a propósito de la problemática de la cosa-en-sí. Lukács cita aquí un pasaje de Emil Lask: «Para la subjetividad no es cosa evidente, sino algo que constituye el verdadero fin de su investigación, la cuestión de en qué categorías se diferencia la forma lógica cuando se trata de captar con exactitud categorial un determinado contenido particular, o, dicho de otra manera, qué material particular constituye la extensión material de las diversas categorías» [84]. Ahora bien, mientras que Lukács supone que este problema sólo es un problema para el pensamiento intelectivo, y que puede ser resuelto por la vía de una mediación dialéctica entre forma y contenido, Adorno ve reaparecer ese mismo problema en el núcleo mismo de la conceptuación dialéctica [85]. *Todo* pensamiento conceptual, todo pensamiento que se eleve por encima de la mera intuición, también el dialéctico, ha de proceder identificando, y, en este sentido, traiciona la utopía del conocimiento: «Lo que... de la verdad puede captarse a través de los conceptos por encima de la extensión abstracta de éstos no puede tener otro teatro que lo reprimido, lo despreciado y lo rechazado por los conceptos. La utopía del conocimiento sería exponer lo sin concepto en conceptos sin asimilarlo a éstos. Tal concepto de dialéctica despierta dudas sobre su posibilidad» [86].

---

[84] LUKÁCS (1968), 293, nota 2.

[85] Adorno rechaza ya en su lección inaugural de 1931 la solución propuesta por Lukács a la problemática de la cosa en sí por entender que se basa en una falacia genética: Th. W. ADORNO, «Die Aktualität der Philosophie», en *Gesammelte Schriften*, I, Francfort, 1973 a, 337.

[86] Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, VI, Francfort, 1976 b, 21.

No es necesario discutir aquí cómo desarrolla Adorno esta idea programática en forma de «dialéctica negativa», o por mejor decir: cómo la muestra en su impracticabilidad [87]. Para nuestro

[87] S. BUCK-MORSS, *The Origin of Negative Dialectics,* Nueva York, 1977, reconstruye la genuina línea adorniana de la Teoría Crítica y acentúa la continuidad de la filosofía de Adorno desde principios de los años treinta hasta las obras maduras que son la *Dialéctica negativa* y la *Teoría estética.* Ya en sus primeros escritos filosóficos Adorno comienza con una renuncia a la ilusión «de que sea posible aprehender, reduciéndola al medio que representa el pensamiento, la totalidad de lo real» (1973 a, 325). Critica desde el principio el idealismo, sea secreto o confesado, del pensamiento de la identidad, lo mismo en la forma que adopta en el sistema hegeliano, que en la que toma en el pensamiento neoontológico de Heidegger. En la conferencia «Die Idee der Naturgeschichte» se encuentra la versión más fuerte de la crítica de Adorno a Heidegger: «En Heidegger, la historia, entendida como una comprehensiva estructura del Ser, queda equiparada al propio pensamiento ontológico de Heidegger. De ahí esas descoloridas antítesis como la que Heidegger establece entre historia e historicidad. Tras esas antítesis no hay nada: lo único que se ha hecho ha sido abstraer del ámbito del ente algunas cualidades entitativas observadas a propósito del *Dasein,* trasponerlas al ámbito de la Ontología y convertirlas en una determinación ontológica que presuntamente habría de contribuir a la explicación de aquello que en realidad no consiste en otra cosa que en decir otra vez lo mismo. Este momento de tautología no depende de este o aquel rasgo de la forma de expresarse, sino que es algo necesariamente anejo al planteamiento ontológico mismo, el cual se agarra a la empresa ontológica, pero, dada su posición racional de partida, no es capaz de interpretarse ontológicamente a sí mismo como lo que en realidad es, a saber: como algo producido por, y, en lo que a su sentido atañe, como algo referido a, el punto de partida de la ratio idealista» (1973 a, 351 ss.). Y continúa: «Esta tendencia tautológica, a mí me parece que no hay otra forma de explicarla que por el viejo motivo idealista de la identidad. Surge porque un ser que es histórico queda subsumido bajo la categoría subjetiva "historicidad". El ser histórico subsumido bajo la categoría de historicidad ha de ser idéntico a la historia. Ha de acomodarse a las determinaciones que le impone la "historicidad". Y a mi juicio, no es que en esta tautología la profundidad mítica del lenguaje se esté sondando a sí misma, se trata simplemente de una nueva ocultación de la vieja tesis clásica de la identidad de sujeto y objeto. Y el hecho de que recientemente Heidegger haya dado un giro hacia Hegel parece confirmar esta interpretación.»

Sólo más tarde radicaliza Adorno esta crítica del pensamiento de la identidad convirtiéndola en una crítica del pensamiento identificante en general, que no solamente priva a la filosofía de su pretensión de totalidad, sino que le quita la esperanza de poder llegar a aprehender dialécticamente lo no idéntico. En 1921 Adorno habla todavía confiadamente de «la actualidad de la filosofía» porque todavía le reconoce a ésta la capacidad de acceder en términos polémicos, no afirmativos, a una realidad, que en vestigios

propósito sólo nos interesa el argumento con que, casi en términos existencialistas, rechaza la lógica de Hegel: «El conocimiento se dirige a lo particular, no a lo general. Su verdadero objeto lo busca en la posible determinación de la diferencia de ese particular frente al universal, universal al que critica considerándolo, no obstante, imprescindible. Pero cuando la mediación de lo universal por lo particular y de lo particular por lo universal es reducida a la forma normal abstracta de la mediación, el precio que lo particular tiene que pagar por ello puede consistir incluso en su propia liquidación autoritaria, como ocurre en las partes materiales del sistema de Hegel» [88]. La reconciliación dialéctica de lo universal y lo particular, aun juzgándola con los propios conceptos de Hegel, sigue siendo metafísica, puesto que en lo particular no respeta el derecho de lo no-idéntico [89]. La estructura de la conciencia cosificada persiste incluso en la dialéctica que se diría llamada a superarla, ya que en ella todo lo cósico es considerado radicalmente malo: «Quien quiere dinamizar todo convirtiéndolo en pura actualidad tiende a la hostilidad contra lo otro, lo extraño, cuyo nombre no en vano resuena en la categoría de extrañamiento; en esa no-identidad que constituiría la liberación no sólo de la conciencia, sino también de una humanidad reconciliada» [90].

¿Pero cómo desarrollar esa idea, la idea de reconciliación, de la que sigue necesitando Adorno para hacer visibles los yerros de la dialéctica idealista, si el único camino que se nos ofrece es el de una dialéctica negativa y éste es un camino que no resulta discursivamente practicable? Esta dificultad de dar cuenta de sus propios fundamentos normativos venía atormentando desde sus comienzos a la Teoría Crítica; pero desde que Horkheimer y Adorno consuman a principio de los años cuarenta el giro hacia la crítica de la razón instrumental, esa dificultad se hace drásticamente visible.

Horkheimer empezó conectando con aquellas dos posiciones que reaccionan en direcciones opuestas ante la disolución de la

---

y ruinas conserva aún la esperanza de convertirse algún día en una realidad verdadera y justa. La *Dialéctica negativa* abandona esta esperanza.

88 ADORNO (1973 b), 322 s.

89 G. ROSE, *The Melancholy of Science, An Introduction to the Thought of Th. W. Adorno,* Londres, 1978, 43 ss ; acerca del concepto de cosificación en Adorno, cfr también F. GRENZ (1974), 35 ss.

90 ADORNO (1973 b), 191.

razón objetiva por la subjetiva, ante el desmoronamiento de la religión y de la metafísica. En el capítulo sobre «panaceas opuestas» desarrolla un *doble frente*; por un lado, contra los planteamientos de la filosofía contemporánea orientados hacia la tradición, y, por otro, contra el cientificismo, un doble frente que ha venido determinando hasta hoy las discusiones intrafilosóficas de la Teoría Crítica. La ocasión a que se refiere Horkheimer en su época es la discusión entre los representantes del positivismo lógico y de las corrientes neotomistas [91]. El neotomismo representa aquí, para Horkheimer, a *todas* las tentativas de renovar, conectando con Platón o Aristóteles, la pretensión ontológica de la Filosofía de entender al mundo en su conjunto, sea precríticamente, sea bajo el signo del idealismo objetivo, y de volver a ensamblar metafísicamente los momentos de la razón disociados en la evolución cultural del mundo moderno, esto es, los aspectos de validez que representan lo verdadero, lo bueno y lo bello: «Hoy se advierte una tendencia general» —tendencia que sigue en pie en la actualidad— [92] «a resucitar teorías de la razón objetiva para poner coto por medio de un fundamento filosófico a la veloz desintegración de la jerarquía de valores comúnmente aceptados. Aparte de curas de almas pseudorreligiosas o semicientíficas, del espiritismo, de la astrología, de formas baratas de filosofías del pasado, como el yoga, el budismo o la mística, y de arreglos populares de filosofías clásicas objetivistas, se recetan para uso moderno ontologías medievales. Pero el tránsito de la razón objetiva a la razón subjetiva no fue un azar, y el proceso de desarrollo de las ideas no se puede invertir así sin más de la noche a la mañana. Si la razón subjetiva, en forma de Ilustración, disolvió la base filosófica de las convicciones que constituyeron un componente esencial de la cultura occidental, fue capaz de hacerlo porque esa base resultó demasiado débil. Pero resucitarla sería algo enteramente artificial... Lo absoluto queda convertido en instrumento; la razón objetiva, en traza para fines subjetivos...» [93].

---

[91] Y. H. KRITORIAN (ed.), *Naturalism and Human Spirit,* Nueva York, 1944.

[92] De la serie de neoconservadores que en gran número han salido de las escuelas de J. Ritter y E. Voegelin, sobresale R. SPAEMANN, *Zur Kritik der politischen Utopie,* Stuttgart, 1977.

[93] HORKHEIMER (1967), 66.

Pero con esta crítica a los enfoques orientados en sentido tradicional, Horkheimer no se pone de lado del Empirismo Lógico. Sus reproches a la metafísica no se basan en modo alguno en la falsa equiparación que el positivismo establece entre razón y ciencia, sino que lo que en realidad está criticando es la falsa complementariedad entre la comprensión positivista de la ciencia y una metafísica que se limita a saltar por encima de las teorías científicas sin contribuir a su comprensión. Horkheimer considera, así el neopositivismo como el neotomismo, como verdades limitadas que intentan ambas «arrogarse un papel despótico en el ámbito del pensamiento» [94]. El Empirismo Lógico tiene que recurrir, al igual que el tradicionalismo, a principios supremos autoevidentes; sólo que en lugar de Dios, la naturaleza o el Ser, absolutiza al método científico sin aclararlo en sus fundamentos. El positivismo rehúsa fundamentar la identidad que afirma entre ciencia y verdad. Se limita al análisis de los procedimientos que encuentra en la práctica científica. Y esto lo más que expresa es veneración por las ciencias institucionalizadas; pero la cuestión de por qué determinados procedimientos han de ser reconocidos como científicos necesita de una justificación normativa: «Para convertirse en autoridad absoluta, la ciencia tiene que ser justificada como principio espiritual; no puede ser deducida de procedimientos empíricos y después, sobre la base del criterio dogmático del éxito de la ciencia, ser absolutizada como verdad» [95].

Naturalmente que uno siente curiosidad por saber cuál es el criterio en que basa Horkheimer su propia crítica a la «limitada verdad» del cientifismo. Pues ese criterio, o bien ha de tomarlo de una teoría que explique los fundamentos de las ciencias modernas de la naturaleza, de la sociedad y del espíritu en el horizonte de un concepto más amplio de verdad y de conocimiento, o en caso de que tal teoría no exista, o no exista todavía, a Horkmeimer no le queda más remedio que recorrer el pedregoso camino de una crítica inmanente de la ciencia y obtener el buscado criterio a partir de una autorreflexión que sea capaz de penetrar en los fundamentos que las estructuras de acción y el contexto de emergencia de la teorización científica y del pensa-

[94] HORKHEIMER (1967), 82.
[95] HORKHEIMER (1967), 80.

miento objetivante en general tienen en el mundo de la vida [96]. El siguiente pasaje es ambiguo en relación con esta alternativa: «La ciencia moderna, tal como los positivistas la entienden, se refiere esencialmente a enunciados sobre hechos, y presupone, por tanto, la cosificación de la vida en general y de la percepción en particular. Ve en el mundo un mundo de hechos y cosas, y no se cuida de poner en conexión con el proceso social esa transmutación del mundo en hechos y cosas. Pues el concepto de «hecho» es un producto, un producto del extrañamiento social; en él el objeto abstracto del intercambio es pensado como modelo de todos los objetos de la experiencia en una categoría dada. La tarea de la reflexión crítica no es solamente entender los diversos hechos en su génesis histórica —cosa que por otro lado implicaría bastante más de lo que la escolástica positivista ha soñado nunca—, sino también la de someter a una elucidación radical el concepto mismo de hecho en su evolución, y, por consiguiente, en su relatividad. Los hechos que los métodos cuantitativos dicen descubrirnos y que los positivistas suelen considerar como los únicos científicos, son a menudo fenómenos superficiales que más que develar oscurecen la realidad que les subyace. Un concepto no puede aceptarse como medida de la verdad, si el ideal de verdad al que sirve presupone en sí procesos sociales que el pensamiento no puede considerar datos últimos e inmutables» [97].

De una parte, es clara la reminiscencia de la crítica lukacsiana al objetivismo científico; pero de otra parte, sabemos que Horkheimer no aceptaba sin más los supuestos básicos de la crítica de Hegel (o de la crítica hegeliano-marxista) a Kant: está de acuerdo con Weber en que la división de la razón en razón teórica y razón práctica, la disociación de la racionalidad en los aspectos de validez que son la verdad, la rectitud normativa y la autenticidad o la veracidad, no pueden derogarse mediante simple recurso a una totalidad ya perdida, al ente en su conjunto, por más dialéctico o materialista que tal recurso pretenda ser.

Esa llamada a la reflexión crítica no puede, por ende, entenderse como una velada invitación a recurrir a un Hegel restau-

---

96 Como exigencia, esto ha sido tomado en serio en el círculo de la segunda generación de la Teoría Crítica, como muestran los trabajos de Apel, Habermas, Schnädelbach, Wellmer y otros.

97 HORKHEIMER (1967), 83 ss.; sobre el concepto de empiria en la primera Teoría Crítica, cfr. W. BONSS, *Kritische Theorie und empirische Sozialforschung*, tesis doctoral, Bielefeld, 1981.

rado en términos marxistas. Sólo puede ser entendida como un *primer paso* hacia una autorreflexión de la ciencia, autorreflexión que, en efecto, se ha cumplido después. Por un lado, la autocrítica impulsada en el marco de la teoría analítica de la ciencia ha conducido con admirable consecuencia a las posiciones, nada unívocas por cierto, del llamado postempirismo (Lakatos, Toulmin, Kuhn, M. Hesse, Feyerabend). Por otro, en la disputa metodológica sobre fundamentos de las ciencias sociales la influencia ejercida por la fenomenología, la hermenéutica, la etnometodología, la filosofía lingüística y también por la propia Teoría Crítica [98], ha hecho que se abandone la idea de una ciencia unitaria, sin que por ello tengamos a la vista ninguna alternativa clara. Estas dos líneas de argumentación no conducen en modo alguno a un replanteamiento de la problemática de la racionalización, exento de ambigüedades; incluso dejan espacio para conclusiones escépticas y, sobre todo, relativistas (Feyerabend, Elkana). Por tanto, no puede decirse, ni siquiera retrospectivamente, que Horkheimer hubiera confiado la reflexión crítica a la astucia del desarrollo mismo de la teoría positivista de la ciencia. Esta perspectiva le era, por lo demás, bastante ajena. Y pese a que ése hubiera sido el camino obvio, Horkheimer y Adorno no vieron su tarea en una crítica material de la ciencia, no creyeron que la forma más adecuada de proceder fuera conectar con la situación de derrumbamiento de la razón objetiva, a fin de obtener, sirviéndose del hilo conductor de una razón subjetiva extrañada en sus objetos, tal como se explicita a sí misma en la práctica de las ciencias más avanzadas, un concepto «fenomenológico» de conocimiento, un concepto de conocimiento ampliado mediante autorreflexión, abriéndose así un acceso (que no tiene por qué ser el único) a un concepto diferenciado, pero amplio, de racionalidad [99]. En vez de eso, sometieron la razón subjetiva a una crítica implacable, y ello desde la perspectiva, irónicamente asumida, de una razón objetiva que consideraban irrevocablemente destruida.

[3] Este paso paradójico estuvo motivado por la convicción de que la «gran» filosofía, que tiene en Hegel su culminación y remate, ya no puede desarrollar ni fundar sistemática-

---

98 BERNSTEIN (1979).

99 HABERMAS (1968 b).

mente por sus propias fuerzas la idea de razón, la idea de una reconciliación universal de espíritu y naturaleza, y en este sentido ha sucumbido junto con las imágenes religioso-metafísicas del mundo; pero de que la «gran» filosofía, precisamente por no haberse presentado el momento de esa su realización que una vez fue posible y que Marx había proclamado, sigue siendo el único lugar que nos queda para rememorar la promesa de una situación social verdaderamente humana, y en este sentido, bajo las ruinas de la filosofía yace también enterrada la verdad capaz de dar al pensamiento crítico su fuerza negadora y trascendedora de la cosificación: «La filosofía, que en otro tiempo pareció superada, se mantiene viva porque se dejó pasar el instante de su realización» (con esta frase se abre la *Dialéctica negativa*) [100].

Horkheimer y Adorno se ven ante el siguiente problema. Por un lado, cuestionan la afirmación de Lukács de que la racionalización aparentemente integral del mundo encuentra sus límites en el carácter formal de su propia racionalidad —empíricamente, recurriendo a fenómenos que ponen de manifiesto una penetrante cosificación de la cultura y la naturaleza interna, y teoréticamente, demostrando que esa apropiación hegeliano-marxista del idealismo objetivo no hace más que continuar la línea del pensamiento identificante, reproduciendo, por tanto, en sí misma la estructura de la conciencia cosificada. Por otro, Horkheimer y Adorno radicalizan la crítica lukacsiana de la cosificación. No consideran que la racionalización integral del mundo sea sólo «aparente» y necesitan, en consecuencia, de una conceptuación que les permita nada menos que calificar el «todo» de falso. Y esto no pueden conseguirlo por la vía de una crítica inmanente de la ciencia; pues una conceptuación capaz de satisfacer ese desiderátum tiene, por fuerza, que seguir moviéndose todavía en el nivel de pretensiones de la gran tradición filosófica. Pero esta tradición, y éste sigue siendo el aguijón weberiano dentro de la teoría crítica, no puede ser renovada sin más en lo que a su pretensión sistemática se refiere, ha podido «sobrevivir» a su propia pretensión, pero no se la puede renovar ya en forma de filosofía. Voy a tratar de hacer ver cómo los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* tratan de resolver esta dificultad, y a qué precio.

---

[100] ADORNO (1973 b).

Horkheimer y Adorno generalizan primero la categoría de cosificación. En esta generalización, si se tiene presente su punto de partida implícito, a saber: la teoría de la cosificación desarrollada por Lukács en *Historia y conciencia de clase,* pueden distinguirse tres pasos:

a) Lukács había obtenido la forma de objetividad específica de la sociedad capitalista partiendo de un análisis de la relación de trabajo asalariado, relación que se caracteriza por la forma mercancía de la fuerza de trabajo; de ahí había deducido después las estructuras de la conciencia cosificada tal como ésta se expresa en el pensamiento intelectivo que caracteriza a las ciencias modernas, sobre todo en la autoexplicitación filosófica de éstas por parte de Kant. Horkheimer y Adorno, en cambio, consideran esas estructuras de conciencia, es decir, lo que ellos llaman razón subjetiva y pensamiento identificante, como fundamentales. La abstracción que la forma mercancía implica es meramente la forma histórica en que el pensamiento identificante despliega su eficacia histórica universal y determina las formas de interacción propias de la sociedad capitalista. Las referencias ocasionales a las abstracciones reales devenidas objetivas en las relaciones de cambio no deberían hacernos olvidar que Horkheimer y Adorno, a diferencia de Lukács (y de Sohn-Rethel), nunca deducen la forma del pensamiento a partir de la forma mercancía. El pensamiento identificante cuyo poder Adorno veía en obra más bien en la Filosofía Primera que en la Ciencia, tiene unas raíces históricas más profundas que la racionalidad formal propia de la relación de intercambio; aunque sí es verdad que sólo merced a la diferenciación del medio valor de cambio cobra el pensamiento identificante una significación universal [101].

b) Tras esta retraducción, si se quiere, idealista, del concepto de cosificación al contexto de la filosofía de la conciencia, Adorno y Horkheimer dan una versión tan abstracta de las estructuras de la conciencia cosificada, que ésta puede hacerse extensiva no solamente a la forma teórica del pensamiento identificante, sino también al enfrentamiento del sujeto que actúa te-

---

[101] Sobre el papel derivado que ocupa la racionalidad del intercambio en la obra de Adorno, véase también J. F. SCHMUCKER, *Adorno-Logik des Zerfalls,* Stuttgart, 1977, 105 ss.

leológicamente con la naturaleza externa. Este enfrentamiento queda bajo la idea de autoconservación del sujeto; el pensamiento sirve a la capacidad de control técnico sobre, y a la ilustrada adaptación a, una naturaleza externa objetivada en el círculo de funciones de la acción instrumental. Es, pues, «razón instrumental» lo que subyace a las estructuras de la conciencia cosificada. De esta forma, Horkheimer y Adorno anclan el mecanismo causante de la cosificación de la conciencia en los propios fundamentos antropológicos de la historia de la especie, en la forma de existencia de una especie que tiene que reproducirse por medio del trabajo. Con ello anulan parcialmente el paso abstractivo que habían dado al principio, es decir, el pensamiento ya no queda desligado del plexo de la reproducción. La razón instrumental es concebida en términos de relaciones sujeto-objeto. La relación interpersonal entre sujeto y sujeto, que es determinante para el modelo del intercambio, no tiene ninguna significación constitutiva para la razón instrumental [102].

c) Esta abstracción respecto a la dimensión social queda anulada en un segundo paso, aunque de forma curiosa. Horkheimer y Adorno no entienden el «dominio» sobre la naturaleza como metáfora; bajo la rúbrica «dominación» reducen a un común denominador el control sobre la naturaleza externa, el mando sobre los hombres y la represión de la naturaleza interna, de la propia naturaleza subjetiva: «El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres» [103]. Esto casi es un enunciado analítico si se parte de que en la capacidad de control del sujeto sobre la naturaleza objetivada y en el dominio de un sujeto que convierte a otro sujeto en objeto o que se convierte a sí mismo en objeto se repite una misma estructura de ejercicio de poder. El pensamiento identificante, dilatado primero a razón instrumental, experimenta ahora una segunda ampliación que lo convierte en una lógica del dominio sobre las cosas y sobre los hombres. La razón instrumental abandonada a sí misma convierte «en fin absoluto de la vida la dominación de la

---

[102] J. F. Schmucker (1977), 106: «Mientras que en los miembros de la moderna sociedad de intercambio la dialéctica de la autoconservación se constituye a través del proceso de intercambio, para la estructura de la subjetividad odiseica es deducida, por el contrario, del principio del dominio sobre la naturaleza.»

[103] Horkheimer (1967), 94.

naturaleza interna y externa»[104], se convierte en motor de una «autoafirmación salvaje».

Con el concepto cosificación, Lukács había caracterizado esa peculiar coacción que lleva a asimilar las relaciones interhumanas (y la subjetividad) al mundo de las cosas, coacción que se produce cuando las acciones sociales ya no son coordinadas a través de valores, de normas o del entendimiento lingüístico, sino a través del medio valor de cambio. Pero Horkheimer y Adorno desligan ese concepto no solamente del particular contexto histórico del nacimiento del sistema económico capitalista, sino, en general, de la dimensión de las relaciones interhumanas, y lo generalizan en cuanto al tiempo (extendiéndolo a toda la historia de la especie) y en cuanto al contenido (incluyendo en la misma lógica del dominio el conocimiento al servicio de la autoconservación y la represión de la naturaleza pulsional). Esta doble generalización del concepto de cosificación conduce a un concepto de razón instrumental que coloca la prehistoria de la subjetividad y el proceso de formación de la identidad del yo en una perspectiva global articulada en términos de filosofía de la historia.

El yo, que se forma en el enfrentamiento con los poderes de la naturaleza externa, es producto de una autoafirmación con éxito, es resultado de las operaciones de la razón instrumental en un doble aspecto: es el sujeto siempre al asalto, en un incesante proceso de ilustración, que somete a la naturaleza, desarrolla las fuerzas productivas y desencanta el mundo en torno; pero es simultáneamente el sujeto que aprende a dominarse a sí mismo, que reprime su propia naturaleza, que lleva la autoobjetivación hasta su propio interior y que además se torna cada vez más opaco para sí mismo. Las victorias sobre la naturaleza externa las consigue al precio de las derrotas de la interna. Esta dialéctica de la racionalización se explica por la estructura de una razón que es instrumentalizada para el fin, convertido en fin absoluto, de la autoconservación. La historia de la subjetividad demuestra cómo esta razón instrumental irracionaliza a la vez todos los progresos que genera:

«En el instante en que el hombre se amputa la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los que se mantiene en la vida, el progreso social, el aumento de todas las fuer-

[104] Horkheimer, Adorno (1947), 45.

zas materiales y espirituales, incluso la conciencia misma, se hacen nulos, y la intronización de los medios como fines, que en el capitalismo tardío cobra el carácter de un patente delirio, es ya perceptible en la prehistoria de la subjetividad. El dominio del hombre sobre sí mismo, dominio que funda su "sí mismo", es siempre virtualmente la aniquilación del sujeto a cuyo servicio ese dominio está, puesto que la sustancia dominada, reprimida y disuelta por la autoconservación, es nada menos que lo viviente en función de lo cual habrían de determinarse las aportaciones a la autoconservación; es nada menos que aquello que habría que conservar» [105].

¿Qué significado tiene esta tesis en el contexto de la tarea, mencionada al principio, de rehabilitar un concepto más amplio de razón sin recurrir a esa idea de totalidad, propia de una filosofía que en cierto modo se ha «sobrevivido» a sí misma? Esta filosofía de la historia ofrece una visión catastrófica de una relación entre espíritu y naturaleza, deformada hasta lo irreconocible. Ahora bien, de deformación sólo se puede hablar si tácitamente se está concibiendo la relación originaria entre espíritu y naturaleza en términos tales que en ella la idea de verdad vaya asociada a la de una reconciliación universal, reconciliación que aquí incluye la interacción del hombre con la naturaleza: con los animales, con las plantas y con los minerales [106].

Mas si el espíritu es un principio que sólo puede poner bajo control a la naturaleza externa al precio de la represión de la interna; si es el principio de una autoconservación que a la vez significa autodestrucción, entonces la razón subjetiva, que presupone un dualismo de espíritu y naturaleza, está tan atrapada en el error como la objetiva, que afirma una unidad originaria de ambos: «Tal "hipostatización" es consecuencia de una contradicción fundamental inherente a la condición humana. Por un lado, la necesidad social de controlar la naturaleza ha determinado siempre la estructura y las formas del pensamiento humano concediendo así el primado a la razón subjetiva. Pero, por otro, la sociedad nunca pudo reprimir por entero la idea de algo que trasciende la subjetividad del propio interés y a lo que el yo no podía menos de aspirar. Incluso la separación y reconstruc-

---

105 HORKHEIMER, ADORNO (1947), 70 s.

106 Sobre la relación entre verdad e historia de la naturaleza en Adorno, cfr. GRENZ (1974), 57 s.

ción formal de ambos principios como separados se basa en un elemento de necesidad y de verdad histórica. Por medio de su autocrítica la razón tiene que percatarse de esta limitación de esos dos conceptos opuestos de razón; tiene que analizar la evolución de la sima que los separa, tal como queda eternizada por todas aquellas doctrinas que propenden a triunfar ideológicamente sobre la antinomia filosófica en un mundo pleno de antinomias» [107].

Como tal autocrítica entiende Horkheimer su tentativa de mostrar las limitaciones complementarias de positivismo y ontología: «El hecho fundamental que discutimos en este estudio, el de la relación entre el concepto subjetivo y el concepto objetivo de razón, tiene que ser tratado a la luz de las reflexiones que anteceden sobre espíritu y naturaleza, sobre sujeto y objeto. Lo que en la primera parte llamábamos razón subjetiva es esa actitud de la conciencia que se adapta sin reservas al extrañamiento de sujeto y objeto, al proceso social de cosificación, por miedo de caer, si no, en la irresponsabilidad y convertirse en puro juego mental. Los sistemas actuales de la razón objetiva representan, por otro lado, intentos de evitar la entrega de la existencia al azar y al ciego acaso. Pero los abogados de la razón objetiva corren el riesgo de quedar a la zaga de la evolución técnica y científica, de afirmar un sentido que resulte ilusorio y de crear ideologías reaccionarias» [108].

Esta dialéctica nos trae a la conciencia la no verdad de ambas posiciones. Con lo cual se plantea el problema de su mediación. La tesis desarrollada en *Dialéctica de la Ilustración* no pone al pensamiento en la pista que hubiera resultado más obvia, a saber: la que discurre a través del sentido propio de los diversos complejos de racionalidad y a través de los procesos de racionalización social escindidos según los distintos aspectos universales de validez, y que nos permite presumir una unidad de la racionalidad bajo la envoltura de una práctica cotidiana racionalizada y a la vez cosificada. Horkheimer y Adorno optan por seguir hacia atrás el ya desdibujado rastro que reconduce a los orígenes de la razón instrumental, con el propósito de *sobrepasar* incluso el concepto de razón objetiva: «Desde que la razón se convirtió en instrumento de dominación de la naturaleza humana y no

[107] HORKHEIMER (1967), 163 s.
[108] HORKHEIMER (1967), 162.

humana por el hombre —esto es, desde sus más remotos comienzos—, quedó frustrada su propia intención de descubrir la verdad» [109]. Por un lado, esta consideración sugiere un concepto de verdad que habría de explicarse utilizando como hilo conductor la idea de una reconciliación universal, la idea de una emancipación del hombre a través de la resurrección de la naturaleza: la razón que se atuviera a su intención de descubrir la verdad tendría que ser «a fuer de instrumento de reconciliación, simultáneamente más que un instrumento» [110]. Pero, por otro, Horkheimer y Adorno tienen que limitarse a *sugerir* este concepto de verdad, puesto que si quisieran explicar las determinaciones que, según su propia exposición, en modo alguno pueden ser inherentes a la razón instrumental, tendrían que estribar en una razón anterior a la razón (que por hipótesis es instrumental desde el principio). Como lugarteniente de esta razón originaria desviada de su intención de descubrir la verdad Horkheimer y Adorno ponen una facultad, la mímesis, de la que, no obstante, bajo el hechizo de la razón instrumental, sólo pueden hablar como de un fragmento opaco de naturaleza. Esta facultad mimética en que una naturaleza instrumentalizada eleva su mudo lamento, la caracterizan como «impulso» [111].

La paradoja en que se ve envuelta la crítica de la razón instrumental y que se resiste tenazmente incluso a la más dúctil dialéctica radica, por tanto, en que Horkheimer y Adorno ten-

---

[109] HORKHEIMER (1967), 164.

[110] HORKHEIMER (1967), 165.

[111] Ciertamente que mímesis no significa como supone ROHRMOSER (*Das Elend der Kritischen Theorie,* Friburgo, 1970, 25) «la forma de una participación inmediata en, y de una repetición inmediata de, la naturaleza por el hombre», pero incluso en el terror de la muda adaptación a la sobrepotencia de una naturaleza que reacciona caóticamente a las intervenciones de la razón instrumental, nos *trae* la naturaleza *a la memoria* el modelo de un intercambio, exento de violencia, entre el sujeto y ella: «Pero la constelación bajo la que se establece la igualdad, tanto la igualdad inmediata de la mímesis como la mediata de la síntesis, tanto la igualación a la cosa en el ciego ejercicio del vivir como la igualación de lo cosificado en la formación de conceptos en la ciencia, es la del terror» (HORKHEIMER, ADORNO, 1947, 213). El que el comportamiento mimético, «la acomodación orgánica a lo otro» esté bajo el signo del terror no priva a la mímesis de su papel de lugarteniente de una razón originaria cuyo lugar fue usurpado por la razón instrumental. Esto lo pasa por alto SCHMUCKER (1977), 29, nota; y también G. KAISER, *Benjamin, Adorno,* Francfort, 1974, 99.

drían que ser capaces de desarrollar una *teoría* de la mímesis, teoría que según sus propios conceptos es imposible. De ahí que, consecuentemente, no intentaran explicar la «reconciliación universal», como todavía lo intentó Hegel, como unidad de la identidad y no identidad de espíritu y naturaleza, sino que, adoptando una actitud casi existencialista, se refieran a ella como «cifra». Esta idea sólo puede ya circunscribirse utilizando, a lo sumo, imágenes de la mística judeocristiana —ya la fórmula del joven Marx acerca de la conexión dialéctica entre humanización de la naturaleza y naturalización del hombre remiten a esa tradición [112]. La *Dialéctica de la Ilustración* se convierte en algo paradójico: señala a la autocrítica de la razón el camino que conduce a la verdad, cuestionando simultáneamente la posibilidad «de que en esta etapa de consumado extrañamiento la idea de verdad resulte todavía accesible» [113].

[4] Esto plantea la cuestión de qué *status* pueden reclamar Horkheimer y Adorno para esa teoría que ya no se fía de una compenetración crítica de filosofía y ciencia. Por un lado, comparte con la tradición de la gran filosofía, a la que prosigue aunque sea de forma entrecortada, rasgos esenciales: la insistencia en la contemplación, en una teoría apartada de la práctica; la intención de abarcar la totalidad de la naturaleza y del mundo humano; la vuelta a los orígenes en un intento de remontarse incluso por detrás de la ruptura entre cultura y naturaleza; comparte con ella incluso el concepto de verdad, que Horkheimer define en una ocasión como concordancia de lenguaje y realidad: «La filosofía es el esfuerzo consciente por dar al conjunto de nuestros conocimientos e intelecciones una estructura lingüística en que las cosas sean nombradas por su verdadero nombre» [114]. Mas, por otro lado, Horkheimer y Adorno consideran los sistemas de la razón objetiva como ideología; éstos sucumben sin remedio a una crítica, que va y viene sin tregua entre la razón subjetiva y la objetiva.

Cuando Horkheimer nos dice que la tarea de la filosofía consiste en dar a las cosas su verdadero nombre, conviene tener presente lo que para él significa el acto de poner nombres: «Aun-

---

112 Sobre el significado de este motivo en Bloch, Benjamin y Scholem, cfr. J. HABERMAS (1981 a).

113 HORKHEIMER (1967), 165.

114 HORKHEIMER (1967), 167.

que la risa ha sido siempre signo de violencia, de irrupción de la naturaleza ciega y endurecida, contiene también en sí el elemento opuesto, es decir, que con la risa la naturaleza ciega se percata de sí misma como tal, desistiendo con ello de su poder destructor. Este doble sentido de la risa está muy próximo al del nombre, y quizá los nombres no fueran más que carcajadas encallecidas, como todavía hoy los apodos, los únicos en que aún pervive algo del acto originario de dar nombres» [115]. La crítica de la razón instrumental quiere ser una crítica en el sentido de que la reconstrucción de su marcha incontenible sea una rememoración del sacrificio, de los impulsos miméticos de una naturaleza reprimida: así de la naturaleza externa, como, sobre todo, de la naturaleza subjetiva» «Por medio de tal rememoración *(Eingedenken)* de la naturaleza en el sujeto, en cuya consumación se cifra la malentendida verdad de toda cultura, la ilustración se opone al dominio, y la consigna de poner coto a la ilustración resonaba también en la época de Vanini, menos por miedo ante las ciencias exactas que por odio contra un pensamiento desbocado, pensamiento que sólo podría escapar al hechizo de la naturaleza reconociéndose como el temblor que ésta experimenta ante sí misma» [116]. La tarea de la crítica es reconocer hasta en el seno del pensamiento mismo el dominio como naturaleza no reconciliada. Ahora bien, aun cuando el pensamiento pudiera extraer de sí mismo la idea de reconciliación, y ésta no tuviera que advenirle desde fuera, ¿cómo podría transformar discursivamente (esto es, atenido a su propia elemento y no en forma puramente intuitiva, en «muda rememoración») los impulsos miméticos en intelecciones, si el pensamiento es siempre pensamiento identificante y, por ende, ligado a operaciones que fuera de los límites de la razón instrumental no tienen ningún sentido definido, sobre todo hoy, cuando con la marcha triunfal de la razón instrumental la cosificación de la conciencia parece haberse tornado universal?

A diferencia de Marcuse [117] y más consecuentemente en eso

[115] HORKHEIMER, ADORNO (1947), 96. Sobre la filosofía del lenguaje de Adorno, cfr. F. GRENZ (1974), 211 ss.

[116] HORKHEIMER, ADORNO (1947), 55.

[117] Sobre la tentativa de H. Marcuse de escapar por medio de una teoría de las pulsiones a las aporías y, sobre todo, a las consecuencias quietistas de la crítica de la razón instrumental, crítica que también él compartía, cfr. J. HABERMAS, «Termidor psíquico y el renacimiento de una subjetividad rebelde», en *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid, 1985.

que Horkheimer, Adorno ya no quiso salir de esta aporía. La *Dialéctica negativa* es ambas cosas: la tentativa de circunscribir lo que discursivamente no puede decirse y la advertencia contra todo intento de recurrir de nuevo a Hegel en tal situación. Será la *Teoría estética* la que selle después la cesión de competencias en materia de conocimiento al arte, pues en el arte la facultad mimética adquiere forma objetiva. Adorno renuncia a las pretensiones propias de la teoría: *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* no pueden hacer otra cosa que «remitirse impontentes la una a la otra» [118].

Ya a principios de los años treinta Adorno había visto que la filosofía tenía que aprender a «renunciar a preguntarse por la totalidad» y a «prescindir de la función simbólica en la que hasta ahora, por lo menos en el idealismo, lo particular parecía representar lo universal» [119]. Ya entonces había hecho metodológicamente suya, bajo la inspiración del concepto benjaminiano de lo alegórico [120], la idea de «despertar» lo que, en una historia convertida en segunda naturaleza [121], no puede estar sino «en cifras, petrificado», proyectando para ello un programa de «interpretación de lo sin intención» por medio de «una agrupación y composición de detalles mínimos» que abjura de la autocerteza de la *ratio autonoma*: se trataba de la creación de modelos «con que la *ratio* puede aproximarse tentativamente a una realidad que rehúsa la ley, pero que puede imitar a veces el esquema del modelo con tal que éste esté acuñado» [122].

A estos ensayos tentativos de escapar de la sombra del pensamiento identificante, de escapar a la reificación, es a lo que más tarde recurre Adorno cuando trata de arrancarse de la *Dialéctica de la Ilustración* para radicalizarla. La *Dialéctica negativa* sólo puede ser entendida ya como un ejercicio. Dándole vueltas una vez más al pensamiento dialéctico, logra poner delante lo que sólo así puede llegarse a ver: la aporética del concepto de lo no idéntico [123]. Pero, entendámoslo bien: no se trata de que la «Estética esté un paso más alejada del contenido de verdad de su

[118] Th. BAUMEISTER, J. KULENKAMPF, «Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik», en *Neue Hefte für Philosophie*, fasc. 5, 1973, 74 ss.
[119] ADORNO (1973 a), 336.
[120] W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Francfort, 1963.
[121] ADORNO (1973 a), 357.
[122] ADORNO (1973 a), 341.
[123] J. F. SCHMUCKER (1977), 141 ss.

objeto que la *Dialéctica negativa* que, en definitiva, sigue ocupándose de conceptos» [124], sino de que la crítica, precisamente por tener que ver con conceptos, tiene que limitarse a mostrar por qué la verdad que escapa a la teoría encuentra en las obras más avanzadas del arte moderno un refugio del que a su vez tampoco sería posible levantarla sin «teoría estética».

A. Honneth ha mostrado [125] que Adorno, incluso como teórico, asimila su forma de exposición a la forma de exposición estética; su forma de exponer se ve guiada por la «idea de felicidad, de una libertad frente al objeto, que logra hacer más justicia a éste que si se lo insertara inmisericordemente en el orden de las ideas» [126]. La teoría de Adorno toma su ideal de exposición «del efecto mimético de la obra de arte, no del principio de fundamentación característico de la ciencia moderna» [127]. A la sombra de una filosofía que se ha sobrevivido a sí misma, el pensamiento filosófico entra deliberadamente en regresión para convertirse en gesto.

Por divergentes que sean las intenciones de sus respectivas filosofías de la historia, Adorno, al final de su carrera intelectual, y Heidegger, se asemejan en la postura que ambos adoptan frente a la pretensión teórica del pensamiento objetivante y de la reflexión: la «rememoración *(Eingedenken)* de la naturaleza en el sujeto» viene a quedar chocantemente próxima al «pensar rememorativo» *(Andenken)* del Ser [128].

Si desde las obras tardías de Adorno echamos una mirada retrospectiva sobre las intenciones que *inicialmente* inspiraron a la Teoría Crítica, podemos hacernos una idea del precio que la crítica de la razón instrumental hubo de pagar por esta consecuente admisión de sus propias aporías. La filosofía, al abandonar el frente del pensamiento discursivo y convertirse en «anamnesis de la naturaleza», tiene que pagar la fuerza despertadora que posee ese ejercicio a que queda reducida, con el abandono

---

124 F. GRENZ (1974), 117.

125 A. HONNETH, «Adorno and Habermas», *Telos*, primavera de 1979, 45 ss.

126 Th. W. ADORNO, «Der Essay als Form», en *Gesammelte Schriften*, 11, 1974, 27.

127 Véase también en este sentido R. BUBNER, «Kann Theorie ästhetisch werden?», *Neue Rundschau*, 1978, 537 ss.

128 H. MÖRCHEN ha dedicado un detallado y extenso estudio a la recepción de Heidegger por Adorno: *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, 1980.

de la meta propia del conocimiento teórico —y, con ello, de aquel programa de «materialismo interdisciplinar» bajo cuya bandera se presentó la Teoría Crítica a principios de los años treinta. Ya a principio de los años cuarenta Horkheimer y Adorno habían abandonado ese objetivo, pero sin atreverse a confesar las consecuencias prácticas de esa renuncia a conectar con las ciencias sociales, pues de otro modo no hubieran reabierto el Instituto de Investigación Social tras su vuelta a Alemania después de la guerra. Pero sí que *habían* abandonado la esperanza, como sin ambages se declara en el prólogo a la *Dialéctica de la Ilustración* [129], de poder cumplir ya la promesa de la primera Teoría Crítica.

---

[129] «Aunque desde hace muchos años habíamos notado que en la ciencia moderna los grandes hallazgos se pagan con una creciente destrucción de la formación teórica, creímos, sin embargo, poder atenernos todavía a ese modo de hacer, limitando preferentemente nuestro trabajo a la crítica y continuación de las disciplinas especializadas. Ese trabajo debía atenerse, al menos temáticamente, a las disciplinas tradicionales, a la sociología, a la psicología y a la teoría del conocimiento. Los fragmentos que hemos reunido aquí muestran, sin embargo, que hubimos de abandonar tal confianza (Horkheimer, Adorno [1947], 5). H. Dubiel (1978), 51 ss., 81 ss., 113 ss., 125 ss., hace un excelente análisis de este cambio de concepciones sobre la relación entre filosofía y ciencia y sobre el *status* de la teoría de la sociedad. Dubiel analiza la «refilosofización» que a lo largo de los años treinta se produce en la orientación teórica global del Instituto emigrado a los Estados Unidos: «En la *Dialéctica de la Ilustración,* finalmente, cualquier tipo de trabajo especializado queda identificado con su aplicación en términos de técnicas de producción o de técnicas de intervención social y desacreditado como positivista, instrumentalista, etc. Contra este espíritu instrumentalista de la época, ejemplarmente aprehensible en las ciencias especializadas, la filosofía ha de encapsularse como una especie de coto mental de una cultura intelectual ya casi enterrada. Síntoma de esta (implícita) redefinición de las relaciones entre filosofía y ciencias especiales es la propia investigación del Instituto. En las extensas investigaciones sobre el fascismo y en *Studies in prejudice* se sigue trabajando todavía de hecho en términos empíricos y de ciencia especializada, pero estos estudios empíricos, por ejemplo los de Adorno, carecen asombrosamente de cualquier mediación con el trabajo paralelo que simultáneamente Adorno realiza en filosofía» (*ibid.,* 125 s.).

Ciertamente que desde un principio Adorno había mirado con disimulado escepticismo el programa de Horkheimer de una investigación interdisciplinar que se hiciera cargo de la herencia de la filosofía estribando en una teoría materialista de la sociedad. En su lección inaugural de 1931 Adorno expresa este escepticismo en forma de una parábola en la que la sociología aparece como un ladrón que se apropia de tesoros cuyo valor desconoce (Adorno [1973 a], 340). Aquí ya está *in nuce* la posterior

Frente a lo cual, quiero por mi parte insistir en que el programa de la primera Teoría Crítica fracasó, no por este o aquel azar, sino por el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia. Voy a tratar de mostrar que el abandono de ese paradigma, su sustitución por una teoría de la comunicación, permite retornar a una empresa que en su momento *quedó interrumpida* con la «Crítica de la Razón Instrumental»; este cambio de paradigma permite un replanteamiento de las tareas que *tiene pendientes* la Teoría Crítica de la sociedad. En la sección que sigue voy a tratar de mostrar, analizando un ejemplo concreto, los límites de la filosofía de la conciencia e indicaré algunos motivos que ya en Horkheimer y Adorno empujan por encima de esos límites.

[5] La autointerpretación filosófica de la modernidad, en la que también puede incluirse la crítica de la razón instrumental, la caracteriza en una ocasión D. Henrich, hablando de Heidegger, de la siguiente forma: «[esa autointerpretación] acepta que la subjetividad sólo puede determinar sus actos a partir de sus propias estructuras, y, por tanto, no a partir de sistemas de fines objetivos. Pero al mismo tiempo cree conocer que la subjetividad y la razón sólo tiene el *status* de medios o de funciones al servicio de la reproducción de un proceso que se sostiene a sí mismo, pero que es indiferente frente a la conciencia. El materialismo moderno expresa por primera vez esta posición en Hobbes. Es esa posición la que explica la impresión e influencia que sobre la conciencia moderna ejercieron Darwin y Nietzsche, Marx y Freud, si bien en Marx penetran también, vía Hegel y Feuerbach, rasgos de la metafísica de la reconciliación» [130]. También Horkheimer y Adorno se dejan guiar por la idea de reconciliación; pero prefieren renunciar por completo a su explicación antes que sucumbir a la *metafísica* de la reconciliación. Esto les lleva, como hemos mostrado, a las aporías de una crítica que en cierto modo desiste de toda pretensión de ser conocimiento teórico. La crítica de la razón instrumental, que en la *Dialéctica negativa* se ve llevada a su concepto, desautoriza, pese a valerse de los medios de la teoría, toda pretensión teorética.

---

crítica de Adorno al positivismo, crítica que viene a parar en una devaluación total de las ciencias sociales.

[130] D. HENRICH, «Die Grundstruktur der Modernen Philosophie», en H. EBERLING (ed.), *Subjetivität und Selbsterhaltung*, Francfort, 1976, 117.

Ahora bien, en este punto el temor a una recaída en la Metafísica sólo parece indicado mientras sigamos moviéndonos dentro del horizonte de la filosofía moderna de la subjetividad. En las categorías de la filosofía de la conciencia, tal como se desarrolla de Descartes a Kant, no se puede dar acomodo plausible a la idea de reconciliación, y en los conceptos del idealismo objetivo, tal como se desarrolla desde Spinoza y Leibniz hasta Schelling y Hegel, sólo puede ser formulada de forma delirante. Horkheimer y Adorno lo saben, pero permanecen adictos a esta estrategia conceptual en un último intento de romper su encantamiento. Ciertamente que no analizan en detalle cómo funciona la razón subjetiva; pero también ellos se atienen a representaciones-modelo en que se asocian ideas fundamentales de la teoría idealista del conocimiento y de la teoría naturalista de la acción. La razón subjetiva regula, exactamente, dos relaciones fundamentales que el sujeto puede entablar con los objetos posibles. Por «objeto» entiende la filosofía de la subjevidad todo lo que puede ser representado como siendo; y por «sujeto», la capacidad de referirse en actitud objetivante a tales entidades en el mundo y la capacidad de adueñarse de los objetos, sea teórica o prácticamente. Los dos atributos del espíritu son la representación y la acción. El sujeto se refiere a los objetos, bien sea para representárselos tal como son, o bien para producirlos tal como deben ser. Estas dos funciones del espíritu se entrelazan la una con la otra: el *conocimiento* de los estados de cosas está estructuralmente referido a la posibilidad de *intervenir* en el mundo como totalidad de estados de cosas; y la acción, para tener éxito, requiere a su vez el conocimiento de la cadena causal en que interviene. Esta conexión que la teoría del conocimiento establece entre conocimiento y acción va emergiendo con tanta más claridad ante la conciencia, por la vía que va de Kant a Peirce pasando por Marx, cuanto más se impone un concepto naturalista de sujeto. El concepto de sujeto desarrollado en el empirismo y en el racionalismo, restringido al comportamiento contemplativo, es decir, a la aprehensión teórica de los objetos, se transforma de tal suerte, que acaba dando acomodo en su seno al concepto de autoconservación desarrollado en la modernidad.

Para las imágenes metafísicas del mundo, *autoconservación* significaba la aspiración de todo ser a realizar el *telos* inmutablemente inscrito en su esencia según el orden natural de las cosas. El pensamiento moderno desliga el concepto de autocon-

servación de tal sistema de fines supremos; el concepto se hace «intransitivo»[131]. Según los supuestos fundamentales de la física de Newton, todo cuerpo se mantiene en estado de reposo o de movimiento rectilíneo y uniforme mientras no se ejerzan sobre él otras fuerzas. Según los supuestos fundamentales de la filosofía social burguesa y de la economía burguesa, todo sujeto conserva socialmente su vida persiguiendo racionalmente su propio interés bien entendido. Según los supuestos de la biología de Darwin y de la actual teoría de sistemas, un organismo, una población, un sistema, mantienen su existencia deslindándose de, y adaptándose a, un entorno mudable y complejo[132].

En esta perspectiva los atributos del espíritu, conocimiento y actividad teleológica, se transforman en funciones de la autoconservación de sujetos que, como los cuerpos y los organismos, persiguen un único «fin» abstracto: asegurar su existencia contingente. De este modo y manera entienden Horkheimer y Adorno la razón subjetiva como razón instrumental. El pensamiento objetivante y la acción racional con arreglo a fines sirven a la reproducción de una «vida» que se caracteriza por la entrega de los sujetos capaces de conocimiento y acción a una autoconservación intransitiva, ciegamente vuelta sobre sí misma, como «fin» único: «Decir que la razón ha venido siempre definida en el burgués por esta relación con la autoconservación individual parece contradecir la ejemplar definición de Locke, según la cual la razón es lo que dirige la actividad intelectual cualesquiera sean los fines a que tal actividad pueda servir. Pero pese a esta renuncia a todo fin determinado, la razón está muy lejos de escapar al hechizo del autointerés de la mónada; se reduce más bien a un conjunto de procedimientos con que servir de forma tanto más deferente a cualquier fin de la mónada. La creciente universalidad formal de la razón burguesa no significa una creciente consciencia de la solidaridad universal»[133].

Lo que solidaridad significa, a saber, «la presencia de lo universal en el interés particular», lo explica Horkheimer haciendo referencia a Platón y Aristóteles, esto es, valiéndose de una

---

[131] H. BLUMENBERG, «Selbsterhaltung und Beharrung», en EBELING (1976), 144 ss.

[132] N. WIENER, *Kybernetik, Regelung und Nachrichtübertragung bei Lebewesen und in der Maschine,* Düsseldorf, 1963.

[133] M. HORKHEIMER, «Vernunft und Selbsterhaltung», en EBELING (1976), 47 s.

metafísica cuyos conceptos básicos ya no están a la altura de las experiencias de la modernidad: «Estos sistemas metafísicos expresan de forma parcialmente mitológica la idea de que la autoconservación sólo puede alcanzarse en un orden supraindividual, esto es, por medio de la solidaridad social» [134]. Horkheimer y Adorno no pueden desmitologizar estas ideas de solidaridad social porque piensan que el proceso de cosificación, que se ha vuelto universal, sólo puede ser trascendido desde dentro, y creen que incluso la crítica de la razón instrumental sigue estando prisionera del modelo a que obedece la razón instrumental misma.

Comportamiento parejo al del sujeto individual frente a los objetos es el del sujeto social global frente a la naturaleza: ésta es objetivada y dominada al servicio de la reproducción de la vida social. La resistencia que la naturaleza opone como plexo sujeto a leyes, resistencia contra la que se forma el sujeto social por medio del conocimiento y de la acción, se prolonga al interior de la configuración de la sociedad y de sus miembros individuales: «La resistencia de la naturaleza externa, a que en definitiva se remonta esa presión, se prolonga dentro de la sociedad a través de las clases, y actúa sobre todo individuo desde su niñez como dureza del prójimo» [135]. Las relaciones entre sujeto y objeto reguladas por la razón instrumental no solamente determinan la relación entre sociedad y naturaleza externa, que históricamente se expresa en el estado evolutivo de las fuerzas productivas y sobre todo del progreso científico-técnico. La estructura de la explotación de la naturaleza objetivada y sometida al dominio del hombre se repite también dentro de la sociedad, así en las relaciones interpersonales, que se caracterizan por la opresión de determinadas clases sociales, como en las relaciones intrapsíquicas, que se caracterizan por la represión de la naturaleza pulsional.

Ahora bien, el aparato categorial de la razón instrumental está hecho para posibilitar a un sujeto el control sobre la naturaleza, *pero no para decir a esa naturaleza objetivada qué es lo que con ello se le está infligiendo.* La razón instrumental es una razón «subjetiva» también en el sentido de que expresa las relaciones entre sujeto y objeto desde la perspectiva del sujeto cognoscente y agente, pero no desde la perspectiva del objeto perci-

---

134 Horkheimer (1967), 164.
135 Horkheimer, Adorno (1947), 256.

bido y manipulado. De ahí que no ofrezca ningún medio de explicar qué significa la instrumentalización de las relaciones sociales e intrapsíquicas, *vista desde la perspectiva de la vida violentada y deformada*; fue este aspecto el que Lukács quiso obtener de la racionalización social misma valiéndose del concepto de cosificación. Pero aquí, al no poderse contar con lo que Lukács contó, lo único que la evocación de la solidaridad social puede hacer es señalar *que* la instrumentalización de la sociedad y de sus miembros destruye algo; pero no puede hacer explícito *en qué* consiste esa destrucción.

La crítica de la razón instrumental, al permanecer prisionera de las condiciones de la filosofía del sujeto, denuncia como mal lo que no puede explicar en su carácter de tal, ya que carece de una conceptuación lo suficientemente dúctil para referirse a la integridad de aquello que dice destruido por la razón instrumental. Ciertamente que Adorno y Horkheimer tienen para esa integridad un nombre: mímesis. Y aun cuando no puedan dar una teoría de la mímesis, ese nombre comporta asociaciones que son deliberadas: mímesis, imitación, designa un comportamiento entre personas en que la una se asimila a la otra, se identifica con ella, se introyecta afectivamente en ella. Se está aludiendo a una relación en que el extrañamiento que experimenta la una al seguir el modelo de la otra no implica una pérdida de sí misma, sino ganancia y enriquecimiento. Y como esta facultad mimética escapa a la conceptuación de las relaciones sujeto-objeto definidas en términos cognitivo-instrumentales, cabe considerarla como lo genuinamente contrario a la razón, como impulso. Adorno no niega a este impulso toda función cognitiva. En su *Teoría estética* trata de mostrar que la obra de arte debe a la mímesis su fuerza iluminadora. Ahora bien, el núcleo racional de estas operaciones miméticas sólo podría quedar al descubierto si se abandona el paradigma de la filosofía de la conciencia, es decir, el paradigma de un sujeto que *se representa* los objetos y que *se forma* en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción, y se lo sustituye por el paradigma de la filosofía del lenguaje, del entendimiento intersubjetivo o comunicación, y el aspecto cognitivo-instrumental queda inserto en el concepto, más amplio, de *racionalidad comunicativa*.

Este cambio de paradigma queda casi al alcance de la mano en los escasos pasajes en que Adorno se decide a dar alguna razón de las ideas complementarias que son reconciliación y li-

bertad; pero no lo lleva a cabo. Refiriéndose en una ocasión a los versos de Eichendorff sobre la «bella lejanía» glosa la idea de *reconciliación* de la siguiente forma: «El estado reconciliado no se anexionaría lo extraño con imperialismo filosófico, sino que pondría su alegría en que en la proximidad que le concede siguiera siendo lo lejano y diverso, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio» [136]. Adorno describe la reconciliación en términos de una *intersubjetividad no menoscabada* que sólo se establece y mantiene en la reciprocidad de un *entendimiento* que descanse sobre el reconocimiento libre. Ya George Herbert Mead había elevado la interacción simbólicamente mediada a nuevo paradigma de la razón, había reducido la razón a aquella relación comunicativa entre sujetos que descansa en el acto mimético de asunción de rol, es decir, en que ego hace suyas las expectativas de comportamiento que alter pone en él. Y algo parecido a lo que acaece con la idea de reconciliación, que viene posibilitada por una intersubjetividad sin violencia, es lo que también acaece con el concepto complementario de libertad.

Lo mismo que G. H. Mead, Horkheimer y Adorno parten, en efecto, de que la individuación sólo es posible por vía de socialización, de modo que «la emancipación del individuo» no representaría su emancipación *respecto* de la sociedad, «sino la liberación de la sociedad misma de la atomización», esto es, de un aislamiento de los sujetos que en los «períodos de colectivización y de cultura de masas puede alcanzar su punto culminante» [137]. Adorno desarrolla este concepto implícitamente comunicativo de libertad en el siguiente pasaje: «Libres son los sujetos, según este modelo kantiano, en la medida en que conscientes de sí mismos son idénticos a sí mismos; pero en tal identidad vuelven también a ser no libres en la medida en que están sometidos a la coacción de la identidad y la perpetúan. Son no libres como no idénticos, como naturaleza difusa y, sin embargo, como tales, son libres, ya que en las excitaciones que se adueñan de ellos —pues en no otra cosa consiste la no-identidad del sujeto consigo mismo— se ven también desembarazados del carácter coactivo de la identidad. La personalidad es la caricatura de la libertad. La razón de esta aporía estriba en que la verdad allende la

136 ADORNO (1973 b), VI, 192.
137 HORKHEIMER (1967), 130.

coacción de la identidad no sería lo absolutamente otro de esa coacción, sino lo mediado por ella» [138].

Adorno proyecta aquí la perspectiva de una identidad del yo que sólo puede constituirse en las formas de una intersubjetividad no menoscabada. La interpretación de Kant está aquí inspirada por el modelo estructural de Freud. Las formas de entendimiento interpersonal establecidas en una sociedad determinan la formación del super-ego, el cual resulta de las interacciones del niño con sus personas de referencia; y de esa formación depende, a su vez, la traza de las formas de entendimiento intrapsíquico y la traza de las formas en que el yo puede enfrentarse con la realidad de la naturaleza externa y de su propia naturaleza, la naturaleza interna.

Adorno no puede aclarar la capacidad mimética desde una simple oposición abstracta a la razón instrumental. Las estructuras de esa razón más comprehensiva a que Adorno no hace más que *aludir,* sólo resultan accesibles al análisis cuando las ideas de reconciliación y libertad se interpretan como cifras de una forma de intersubjetividad, por utópica que pueda ser, que posibilite tanto un entendimiento no coactivo entre los individuos en su trato mutuo como la identidad de un individuo capaz de entenderse consigo mismo sin coacciones: socialización sin represión. Y tal interpretación implica, por un lado, un cambio de paradigma en teoría de la acción: mudar de la acción teleológica a la acción comunicativa; y, por otro, un cambio de estrategia en la tentativa de reconstruir el concepto moderno de racionalidad que la decentración de la comprensión del mundo hace posible. El fenómeno que hay que explicar no es ya el *conocimiento* y *sojuzgamiento* de una naturaleza objetivada tomados en sí mismos, sino la intersubjetividad del *entendimiento* posible, y ello tanto en el plano interpersonal como en el plano intrapsíquico. El foco de la investigación se desplaza entonces de la racionalidad *cognitivo-instrumental* a la racionalidad *comunicativa.* Para ésta lo paradigmático no es la relación de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo, que pueda representarse y manipularse, sino la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo. En este proceso de entendimiento los sujetos, al actuar comunicativamente, se mueven en el medio del lenguaje natural, se sirven

---

138 ADORNO (1973 b), 294.

de interpretaciones transmitidas culturalmente y hacen referencia simultáneamente a algo en *el* mundo objetivo, en *el* mundo social que comparten y cada uno a algo en su propio mundo subjetivo.

A diferencia de «representación» o de «conocimiento», «entendimiento» precisa de la apostilla «no coaccionado», ya que ese término ha de entenderse aquí en el sentido de un concepto normativo. Desde la perspectiva de los participantes, «entendimiento» no significa un proceso empírico que da lugar a un consenso fáctico, sino un proceso de recíproco convencimiento, que coordina las acciones de los distintos participantes a base de una *motivación por razones*. Entendimiento significa comunicación enderezada a un *acuerdo* válido. Es precisamente esto lo que nos autoriza a abrigar la esperanza de obtener, a través de la clarificación de las propiedades formales de la interacción orientada al entendimiento, un concepto de racionalidad que exprese la relación que entre sí guardan los momentos de la razón separados en la modernidad, ya los rastreemos en las esferas culturales de valor, en las formas diferenciadas de argumentación o en la propia práctica comunicativa cotidiana, por distorsionada que ésta pueda ser.

Pero si partimos de que la reproducción de la vida social no solamente está ligada a las condiciones del enfrentamiento cognitivo-instrumental (de los sujetos individuales o de los sujetos cooperativamente unidos) con la naturaleza externa; de que no sólo está ligada a las condiciones del enfrentamiento cognoscitivo-estratégico de los individuos y grupos entre sí, sino de que la socialización depende igualmente de las condiciones de la intersubjetividad del entendimiento entre los participantes en la interacción, entonces tenemos que reformular también el concepto naturalista de autoconservación —aunque de forma distinta a como ha propuesto D. Henrich en una controversia con Blumenberg y otros [139].

En esa controversia, Henrich sustenta la tesis de que lo constitutivo de la posición de la conciencia moderna no es la autoconservación intransitiva, puesta como algo abstracto, sino la *conexión entre subjetividad y autoconservación.* La razón subjetiva, piensa, no se identifica con la instrumental, puesto que la referencia del sujeto agente a sí mismo, es decir, el «auto» de

[139] Cfr. D. HENRICH (1976).

la autoconservación, tiene que ser pensado conjuntamente con la autorreferencia del sujeto cognoscente, con la autoconciencia. El proceso de la vida consciente debe «también su carácter de constante acto de autoconservación al hecho de tener que orientarse en relación con esas otras posibilidades de formación de unidad que quedan en cada caso sin actualizarse»[140]. Como el sujeto se refiere al objeto actuando y conociendo, sólo puede mantener su consistencia si se relaciona también reflexivamente consigo mismo como sujeto cognoscente. Ahora bien, esta unidad de autoconservación y autoconciencia impediría, a juicio de Henrich, la instrumentalización de la autoconciencia al servicio de la *mera* autoconservación: «Lo que el pensamiento moderno aguarda, y en lo que también confía, es sólo en que el yo ocupado en su conservación, con la vista puesta en sus propios criterios de rectitud, pueda a la postre encontrar un fundamento interno de su propia posibilidad que no le resulte tan extraño e indiferente como el aspecto que le ofrece la naturaleza, contra la que tiene que dirigir la energía de su autoafirmación. La autoconciencia espera encontrar una razón de su propia esencia y operaciones en el propio plexo que la funda, del que a la vez sabe que no tendría sentido representárselo como un plexo más de objetividad sojuzgable»[141]. Lo mismo que Lukács en su momento, Henrich parece querer llamar la atención sobre unas barreras internas insertas en la subjetividad misma que se opondrían a una autoobjetivación completa de la conciencia; y quiere obtener de la propia autoconciencia la caracterización que explique en qué medida la subjetividad *no puede* agotarse en el cumplimiento de los imperativos de la autoconservación.

Henrich trata de desarrollar esta tesis dirigida contra Heidegger, e implícitamente también contra Horkheimer y Adorno, por medio de una teoría de la autoconciencia[142]. Sin embargo, ésta no conduce a una autointerpretación alternativa de la modernidad, puesto que Henrich parte del mismo modelo de filosofía de la conciencia en que estriban sus adversarios. Según este modelo, el sujeto, sea en su actividad representativa o en su acción,

---

140 HENRICH (1976), 138.

141 HENRICH (1976), 114.

142 D. HENRICH, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Francfort, 1967; ID., «Selbstbewusstsein», en BUBNER, CRAMER, WIEHL (eds.) (1970), I, 257 ss.; sobre esta tesis de Henrich, véase U. POSTHAST, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Francfort, 1971.

se refiere en actitud objetivante a objetos o estados de cosas. Ahora bien, a la subjetividad de un sujeto que se refiere de esta forma a los objetos tiene que serle constitutiva la *auto*conciencia epistémica. Pues como sujeto se caracteriza esencialmente por poseer un saber no sólo de objetos, sino también, y con igual originariedad, de sí mismo. Y este saber que el sujeto tiene de sí mismo, en que coinciden el saber y lo sabido, *tiene que ser pensado según el modelo del saber de objetos.* El saberse que es constitutivo de la autoconciencia tiene, en efecto, que ser explicado de modo que el sujeto se refiera a sí mismo como a cualquier otro objeto y pueda dar una descripción de sus vivencias como de cualesquiera otros estados de cosas, aunque con la certeza intuitivamente contundente de ser idéntico a ese objeto o a esos estados de cosas. La coacción que esta estrategia conceptual ejerce conduce, como el mismo Henrich desarrolla con meridiana claridad, a un círculo que Tugendhat describe en los términos siguientes: «La autoconciencia tiene que ser conciencia de un yo. Pero un yo, se nos ha dicho, sólo puede ser algo si tiene la estructura de una identidad del que sabe con lo sabido. Ahora bien, si la autoconciencia, según la teoría de la reflexión, ha de realizarse en el acto de volverse sobre sí, entonces sólo en ese acto de volverse puede establecerse la identidad del que sabe con lo sabido. Mas por otro lado, el sujeto sobre el que el acto se vuelve tiene que ser ya un yo. El acto, al volverse, tiene, pues, de un lado, que ser una representación del yo; y de otro, según el concepto de yo, el yo sólo puede constituirse en ese acto. Ello da lugar, como Henrich muestra, a un círculo. La teoría de la reflexión, al suponer un sujeto ya ahí, está presuponiendo lo que en realidad sólo podría constituirse en la relación consigo mismo» [143].

Henrich trata de escapar de esta dificultad suponiendo que a la autoconciencia le subyace una conciencia exenta-de-yo, la cual no vendría caracterizada ya por una referencia a sí misma, sino sólo por una especie de originaria familiaridad consigo como con algo impersonal. Henrich construye un concepto de conciencia que, por una parte, borre las huellas de un «sí mismo» (*Selbst*) que sólo pudiera captarse a sí mismo como un objeto y que, por otra, mantenga algo así como subjetividad aquende la

---

143 E. TUGENDHAT, *Selbstebewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort, 1979, 62

autoobjetivación: «La relación consigo misma sólo es atributo de la conciencia en tanto en cuanto nos entendemos acerca de ella: en ese caso es, a la par, conciencia y conocimiento de la conciencia y, por tanto (en nuestra forma de hablar, que es difícilmente evitable, pero que se presta a malentendidos), conocimiento de sí. Esta autorrelación explícita con que nos topamos en la reflexión no es ningún hecho fundamental, sino una explicitación aisladora, mas no bajo el presupuesto de una autoconciencia subyacente, cualquiera sea la forma como se la conciba, sino de una conciencia (implícita) de sí, desprovista-de-sí-mismo (*Selbstlosen*)[144]. Este concepto no es menos paradójico que el concepto de lo no-idéntico pensado en términos identificantes, y además por la misma razón. Pero mientras que Adorno no quiso hacer otra cosa que mostrar la ineludibilidad de la paradoja, Henrich cree poder indicar con su construcción las condiciones de una «tematización del sí mismo y de la conciencia, libre de contradicción». Pero no lo consigue[145].

En efecto, la equivocidad de la reducción de la autoconciencia a una conciencia despersonalizada, anonimizada, queda ya de manifiesto en la forma en que Henrich conecta el concepto de conciencia desprovista-de-yo con dos vetas teóricas opuestas la una a la otra. Por una parte, la idea de que el sí mismo es secundario frente a la estructura básica de una conciencia impersonal, constituye un puente con el acosmismo de la mística del lejano Oriente: «La superación del sí mismo es el camino regio del autoconocimiento»[146]. Pero, por otra, la idea de que el autoconocimiento, en el sentido de reflexividad, no puede ser elemento constitutivo de la conciencia establece un puente con aquellas teorías acerca de la relación cuerpo-mente que conciben la conciencia como un proceso objetivo: «Una explicación en el marco de la neurología... quizá pudiera mostrar la indisoluble conexión entre dos procesos que corresponderían el uno a la conciencia y el otro al conocimiento de la conciencia»[147]. En estas dos salidas que representan la mística y el objetivismo se refleja la paradójica estructura del concepto de una conciencia desprovista-de-yo, que genera tales alternativas. Si se mantiene el modelo de un sujeto que se refiere a objetos y a la vez se quiere pasar por detrás de la

---

144 HENRICH, en BUBNER, CRAMER, WIEHL (1970), 280.
145 TUGENDHAT (1979), 64 ss.
146 HENRICH (1970), 283.
147 Cfr. también POSTHAST (1971), 76.

estructura reflexiva de la autoconciencia, la única solución consecuente es la que Henrich quiere evitar: la subsunción de la conciencia bajo la categoría de autoconservación. Esto es lo que Horkheimer y Adorno afirman: de la reflexividad de una relación objetualizante no pueden extraerse otros «criterios internos de rectitud» que los de un aseguramiento cognoscitivo-instrumental de la propia pervivencia.

De ahí que Luhmann puede proyectar sin dificultad sobre el plano de la teoría de sistemas la reflexivización de las dos relaciones que el modelo sujeto-objeto permite. La teoría de sistemas sustituye «sujeto» por «sistema» y «objeto» por «entorno» y reduce la capacidad del sujeto para conocer y manipular objetos a la idea de operaciones sistémicas que consisten en hacerse cargo de la complejidad del entorno y hacerla manejable. Y cuando se nos dice que, aparte de eso, los sistemas también aprenden a referirse de manera reflexiva a la unidad del propio sistema, ello *no significa sino un paso más en el aumento de la propia complejidad* interna con que el sistema puede hacer frente mejor a un entorno supercomplejo; también esta «autoconciencia» permanece sometida al hechizo de la lógica del aseguramiento del patrimonio y pervivencia de los sistemas [148]. Lo que Henrich, con toda razón, quiere hacer valer como específico de la autoconservación de los sujetos autoconscientes frente a una autoafirmación «salvaje», frente a una autoafirmación que instrumentaliza a la razón, es algo que no puede salvarse en el marco de una filosofía de la subjetividad, que la teoría de sistemas burla con un incontenible e irónico trabajo de zapa. Henrich piensa «que la autoconservación es algo más que un simple término de nuestro lenguaje, con que poder describir con éxito el comportamiento de sistemas y organismos. Ese término ha de comportar la posibilidad y pretensión de aprehender adecuadamente el genuino carácter de un proceso que, como proceso básico que es de la vida *consciente,* puede a la vez ser experimentado por esa misma vida» [149]. Pero la desesperación de Adorno proviene precisamente de que cuando se piensa con suficiente radicalidad ese «proceso básico de la vida consciente» en sus propias categorías, esto es, en las categorías que nos ofrece la filosofía de la conciencia, no

148 N. LUHMANN, «Selbstthematisierung des Gesellschaftssystems», en *Soziologische Aufklärung,* II, Colonia, 1976, 72 ss.

149 HENRICH (1976), 113.

acaba quedándonos en las manos otra cosa que razón instrumental.

Ciertamente que el tránsito desde la filosofía de la conciencia al análisis del lenguaje, que la semántica formal efectúa basándose en Frege y Wittgenstein, es sólo un primer paso. Esto se patentiza precisamente en el análisis del fenómeno de la autoconciencia. Las oraciones de vivencia de primera persona del singular ofrecen, a no dudarlo, un punto de partida metodológicamente más fiable para el análisis del concepto del yo que la experiencia del saberse a sí mismo, la cual sólo nos es accesible de forma intuitiva. E. Tugendhat también ha mostrado que la mencionada dificultad de las teorías egológicas de la conciencia se disuelve en cuanto la cuestión de partida se reformula en términos semánticos [150]. Pero al tiempo, el análisis del lenguaje, cuando se limita al punto de vista semántico, hace desaparecer el sentido pleno (presente en el empleo realizativo de la expresión «yo») de la relación consigo mismo, ya que a su vez sustituye la relación entre sujeto y objeto, entre sistema y entorno, por una *relación diádica,* es decir, por la relación entre oración y estado de cosas, manteniéndose con ello dentro de los límites de un modelo que recorta en términos epistémicos la relación del sujeto consigo mismo. De nuevo, las *vivencias* que ego enuncia de sí mismo en las oraciones de vivencia se representan como *estados de cosas* o episodios internos a los que ego tiene un acceso privilegiado, *asimilándoselas así a entidades en el mundo.* Esa relación consigo mismo, que en la filosofía tradicional quedó tematizada, al tiempo que desfigurada, como autoconciencia, sólo puede abordarse adecuadamente si el planteamiento semántico se amplía en términos pragmáticos. Así, el análisis del significado (del uso realizativo, no del referencial) de la expresión «yo», dentro del sistema de los pronombres personales, ofrece una prometedora clave para penetrar en la problemática de la autoconciencia.

Sobre esta conexión de subjetividad e intersubjetividad lingüísticamente generada volveré más tarde. El tema «autoconciencia» no es más que una ocasión en que queda de manifiesto que los fenómenos que dentro de los límites del utillaje conceptual tradicional conducen a las paradojas, confesadas, de lo no-idéntico o de la conciencia no-reflexiva, sólo podrán afrontarse

---

150 TUGENDHAT (1979), 63 ss.

adecuadamente en términos de análisis del lenguaje si se hace uso del modelo triádico [151] del empleo de los signos, que Bühler introdujo, y el análisis del significado lingüístico queda referido desde un principio a la idea de un entendimiento entre los participantes en la interacción sobre algo en el mundo. Este modelo articulado en *términos de teoría de la comunicación* supone un giro adicional sobre el giro lingüístico experimentado por la filosofía del sujeto. En nuestro contexto no me importa tanto el significado que este giro pueda tener desde la prespectiva de la historia de la filosofía como la censura que el *final de la filosofía del sujeto* representa en *teoría de la sociedad.*

Si partimos de que la especie humana se mantiene a través de las actividades socialmente coordinadas de sus miembros y de que esta coordinación tiene que establecerse por medio de la comunicación, y en los ámbitos centrales por medio de una comunicación tendente a un acuerdo, entonces la reproducción de la especie exige *también* el cumplimiento de las condiciones de la racionalidad inmanente a la acción comunicativa. Estas condiciones se tornan accesibles en la modernidad —es decir, con la decentración de la comprensión del mundo y la diferenciación de distintos aspectos universales de validez. A medida que las imágenes religioso-metafísicas del mundo pierden su credibilidad, cambia, pues, también el concepto de autoconservación, y ello no sólo bajo el aspecto subrayado por Blumenberg: ese concepto no solamente pierde su orientación teleológica hacia fines objetivos, teniendo ello por consecuencia una autoconservación, que al convertirse así en intransitiva, pudiera quedar elevada al rango de un fin supremo para el conocimiento y para la acción orientada al éxito. Sino que a medida que la integración normativa de la acción cotidiana se afloja, ese concepto cobra también una orientación universalista a la vez que individualista. El proceso de autoconservación, al tener ahora que satisfacer las condiciones de racionalidad de la acción comunicativa, pasa a depender de las operaciones interpretativas de los sujetos que coordinan su acción a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica. De ahí que lo característico de la posición de la conciencia moderna no sea tanto la unidad de autoconservación y autoconciencia como esa situación de que son expresión la filosofía social burguesa y la filosofía burguesa de la historia: que el plexo

[151] K. BÜHLER (1934); véase más arriba, pp. 354 s

de la vida social se reproduce a través de las acciones «racionales con arreglo a fines» de sus miembros, controladas por medios generalizados de comunicación, y simultáneamente a través de una voluntad común anclada en la práctica comunicativa de todos los individuos [152].

La subjetividad definida por la razón comunicativa se resiste a toda desnaturalización del «sí mismo» (*Selbst*) en aras de la autoconservación. A diferencia de la razón instrumental, la razón comunicativa no puede subsumirse *sin resistencias* bajo una autoconservación enceguecida. Se refiere no a un sujeto que se conserva relacionándose con objetos en su actividad representativa y en su acción, no a un sistema que mantiene su consistencia o patrimonio deslindándose frente a un entorno, sino a un mundo de la vida simbólicamente estructurado que se constituye en las aportaciones interpretativas de los que a él pertenecen y que sólo se reproduce a través de la acción comunicativa. Así, la razón comunicativa no se limita a dar por supuesta la consistencia de un sujeto o de un sistema, sino que participa en la estructuración de aquello que se ha de conservar. La perspectiva utópica de reconciliación y libertad está basada en las condiciones mismas de la socialización (*Vergesellschaftung*) comunicativa de los individuos, está ya inserta en el mecanismo lingüístico de reproducción de la especie.

Mas, por otro lado, los imperativos dimanantes de la autoconservación de la sociedad no solamente se imponen en la teleología de las acciones de sus miembros individuales, sino también en los plexos funcionales resultantes de los efectos agregados de la acción. La integración de los miembros de la sociedad que se efectúa a través de procesos de entendimiento, encuentra sus límites no solamente en la violencia de los intereses en pugna, sino también en la presión que ejercen los imperativos de la autoconservación del sistema, los cuales desarrollan objetivamente su poder penetrando a través de las orientaciones de acción de los actores afectados. La problemática de la cosificación no resulta entonces tanto de una racionalidad con arreglo a fines absolutizada al servicio de la autoconservación de una razón instrumental convertida en salvaje, como de que la razón funcionalista de la autoconservación sistémica, cuando queda abandonada a su propio movimiento, pasa por encima de la pretensión

---

[152] H. NEUNENDORFF, *Der Begriff des Interesses*, Francfort, 1973.

de razón radicada en la socialización comunicativa haciendo que la racionalización del mundo de la vida discurra en vacío.

El análisis de la recepción de que fue objeto la teoría weberiana de la racionalización en la línea de pensamiento que va de Lukács a Adorno pone de manifiesto que en ella la racionalización social fue pensada siempre como cosificación de la conciencia. Pero las paradojas a que esto conduce demuestran que este tema no puede ser elaborado de forma satisfactoria con los medios conceptuales de la filosofía de la conciencia. Por eso, antes de volver sobre la problemática de la cosificación y de reformularla en categorías de la acción comunicativa, por un lado, y de la diferenciación de subsistemas regida por medios sistémicos de control, por otro, voy a tratar de desarrollar esas categorías partiendo del contexto en que emergen en la historia de la teoría sociológica. Mientras que la problemática de la racionalización-cosificación se sitúa en una línea «alemana» de pensamiento sociológico determinada por Kant y Hegel, y que partiendo de Marx y pasando por Weber conduce hasta Lukács y la Teoría Crítica, el cambio de paradigma que aquí me interesa se inicia con George Herbert Mead y Emile Durkheim. Mead (1863-1931) y Durkheim (1858-1917) pertenecen, al igual que Weber (1864-1920), a la generación de los padres fundadores de la sociología moderna. Ambos desarrollan unas categorías que permiten replantear la teoría weberiana de la racionalización liberándola de la aporética de la filosofía de la conciencia: Mead con una fundamentación de la sociología en términos de teoría de la comunicación, y Durkheim con una teoría de la solidaridad social, en que las categorías de integración social e integración sistémica quedan referidas la una a la otra.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE

II. LA TEORÍA DE LA RACIONALIZACIÓN DE MAX WEBER

III. INTERLUDIO PRIMERO: ACCIÓN SOCIAL, ACTIVIDAD TELEOLÓGICA Y COMUNICACIÓN

IV. DE LUKÁCS A ADORNO: LA RACIONALIZACIÓN COMO COSIFICACIÓN

Este libro
se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos
de Unigraf, S. L.
Móstoles, Madrid, España,
en el mes de febrero de 1999